3 1761 08825099 8

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

LGr
P718
.Yr

Plato

PLATONS
PHILOSOPHISCHE ENTWICKELUNG

VON

HANS RÆDER

VON DER KÖNIGLICH DÄNISCHEN GESELLSCHAFT
DER WISSENSCHAFTEN GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

103060
6/7/10

1905

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG

Ὁ μὲν συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

Plat. Rep. VII p. 537 C.

ALLE RECHTE, EINSCHLIESZLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Vorwort.

Das Thema der vorliegenden Arbeit hat sich der Verfasser nicht selbst gewählt, sondern es war ihm durch die im Frühjahr 1902 von der Königlich Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften gestellte philosophische Preisaufgabe gegeben. Was bei dieser gewünscht wurde, war „eine Untersuchung der Stellung, die die wichtigsten platonischen Dialoge innerhalb Platons Schriftstellerei, sowohl philosophisch als chronologisch betrachtet, einnehmen", und zwar wurde die Aufgabe durch die Worte genauer präzisiert, es gelte, sowohl die Resultate, die in neuerer Zeit auf verschiedenen Wegen gewonnen seien, zu sammeln und zu ordnen, als auch auf dieser Grundlage zu weiteren Ergebnissen vorzudringen. Daher kam es mir — was ich gleich hier bemerken möchte — nicht in erster Linie darauf an, neue und selbständige Resultate zu gewinnen, sondern zunächst aus der umfangreichen platonischen Literatur das herauszuheben, was einen bleibenden Wert zu haben schien; dennoch glaube ich, auch selbst eine nicht unbeträchtliche Zahl neuer Gesichtspunkte hervorgehoben und manche neue Resultate gewonnen zu haben. Übrigens wird der kundige Leser unschwer die Urheber der verschiedenen Anschauungen erkennen.

Die Arbeit wurde ursprünglich in dänischer Sprache verfaßt und Ende Oktober 1903 eingereicht. Bei der Übertragung ins Deutsche habe ich nur wenige Änderungen vorgenommen; nur der „Rückblick" ist zum größten Teile neu. Es darf so nicht unbeachtet bleiben, daß das Buch bei seinem Erscheinen eigentlich fast zwei Jahre alt ist; daraus erklärt es sich, daß die Literatur der zwei letzten Jahre verhältnismäßig wenig berücksichtigt ist. Namentlich möchte ich hervorheben, daß das große Werk Natorps, „Platos Ideenlehre" (Leipzig 1903), mir erst nach dem Abschluß meiner ursprünglichen Arbeit bekannt wurde; aus diesem Grunde wird man eine prinzipielle Auseinandersetzung mit den von diesem Gelehrten vertretenen Standpunkten bei mir vergebens suchen. Ich glaube jedoch aussprechen zu dürfen, daß bei der tiefen Kluft, die mich sowohl in bezug auf die Grundanschauung als in bezug auf die Arbeitsmethode von diesem Forscher trennt, meine Arbeit kaum viel anders ausgefallen wäre, wenn ich auch jenes Buch früher gekannt hätte. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Neuen Folge von Horns „Platonstudien" (Wien 1904), die ich auch nur an vereinzelten Stellen berücksichtigt habe; die erste Reihe jener Platonstudien (Wien 1893) ist mir sogar erst während der Drucklegung zugänglich geworden.

Kopenhagen, im August 1905.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Übersicht über die Geschichte und den jetzigen Stand der platonischen Frage 1

B. Gesichtspunkte für die Betrachtung der platonischen Dialoge 20

I. Die Echtheitsfrage 20

II. Sprachliche und stilistische Untersuchungen 30

III. Die dialogische Einkleidung 44

IV. Die Bestimmung der Zeitfolge durch Beobachtung äußerer Anspielungen 61

V. Die Bestimmung der Zeitfolge durch Betrachtung des philosophischen Inhaltes 74

C. Die einzelnen Dialoge 88

I. Die sokratischen Dialoge (Apologie, Ion, Hippias minor, Laches, Charmides, Kriton) 88

II. Hippias maior, Protagoras, Gorgias 101

III. Menexenos, Euthyphron, Menon, Euthydemos, Kratylos . . . 125

IV. Lysis, Symposion, Phaedon 153

V. Der Staat 181

VI. Phaedros 245

VII. Theaetetos, Parmenides 279

VIII. Sophistes, Politikos 317

IX. Philebos, Timaeos, Kritias 354

X. Gesetze, Epinomis 395

D. Rückblick auf die Grundzüge des platonischen Denkens 420

Register 427

A. Übersicht über die Geschichte und den jetzigen Stand der platonischen Frage.

Trotz der außerordentlichen Arbeit, die den Schriften Platons mehr als 2000 Jahre hindurch gewidmet worden ist, erheben sich doch immer bei jedem Versuch, zu einem zusammenhängenden Verständnis seiner Philosophie zu gelangen, die größten Schwierigkeiten. Dies ist die natürliche Folge davon, daß Platon seine Philosophie in eine ganz eigentümliche schriftstellerische Form gekleidet hat. Mit gutem Grund hat schon Schleiermacher[1]) hervorgehoben, daß Platon von den beiden Formen vollständig abweicht, „in denen sich die größte Masse dessen, was gemeinhin Philosophie heißt, wohlgefällt", d. h. sowohl von der systematischen als von der monographischen. Welcher Unterschied besteht nicht zwischen den platonischen Dialogen und der systematischen Darstellung aller philosophischen Disziplinen, die Aristoteles gegeben hat! Erinnern wir uns auch, daß die Philosophen, welche vor Platon „über die Natur" geschrieben haben, deren Werke aber jetzt fast ganz verloren sind, einer weit systematischeren Darstellungsform gefolgt sind als Platon. Mit größerem Rechte könnte man die Schriften Platons als Monographien auffassen; aber auch wenn man sie unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, muß man ihnen eine besondere Stellung einräumen. Denn wer eine Monographie verfaßt, stellt sich doch gewöhnlich eine begrenzte Aufgabe, die er zu lösen strebt; nimmt man aber eine von Platons Schriften vor, so wird man meistens nur mit Schwierigkeit das eigentliche Thema bestimmen können. Freilich findet man ein formelles Thema aufgestellt, aber in den meisten Fällen wird der Leser im Laufe der Diskussion ganz anderswohin geführt, als er anfangs erwartete. Das zuerst gestellte Problem wird in vielen Fällen nicht direkt gelöst, dafür aber ein Ausblick

1) Platons Werke von F. Schleiermacher I 1, S. 7 ff. (Berlin 1804).

über weite Gebiete eröffnet, und der Leser wird allmählich in philosophische Tiefen geführt, auf die er am Ausgangspunkte gar nicht zu stoßen erwartete. Von den verschiedensten Punkten aus werden die großen Grundfragen bei Platon beleuchtet.

Hierzu kommt noch eine besondere Eigentümlichkeit: die dialogische Einkleidung, welche Platon allen seinen philosophischen Schriften gegeben hat. Sonst pflegen die Philosophen ihre Lehre selbst vorzutragen, wenn auch einige natürlich nach Platons Beispiele ab und zu sich der dialogischen Darstellungsweise bedient haben. Bei Platon dagegen herrscht diese Form allein, und alle Gedanken, die er uns mitteilen will, trägt er durch den Mund seiner Gesprächspersonen vor. Dadurch bietet sich oft die Gelegenheit, neben den philosophischen Entwickelungen Schilderungen von Personen und Situationen ganz dramatischer Art vorzuführen, und es gibt platonische Dialoge, welche sich eher als dramatische Kunstwerke denn als philosophische Abhandlungen auffassen lassen.

Schließlich ist noch hervorzuheben, daß sich zwischen den verschiedenen Schriften Platons, deren Abfassung sich über mehr als ein halbes Jahrhundert erstreckt hat, eine nicht geringe Zahl von Widersprüchen ergeben hat, die man sich vergebens bemüht hat, durch mehr oder weniger dehnbare Auslegungen zu entfernen. Unzählig sind die Fälle, in denen die Erklärer, von der Voraussetzung ausgehend, daß die platonische Philosophie eine systematische Einheit darstellen müsse, an irgendeiner Stelle eine allegorische oder wenigstens eine abschwächende Deutung als allein zulässig bezeichnet haben, da ja aus einer anderen Stelle einer anderen Schrift, die vielleicht viele Jahre vorher oder nachher abgefaßt ist, die wahre Meinung des Philosophen ersichtlich sei.

Es müßte daher als eine große Kühnheit erscheinen, wenn jemand es versuchen wollte, eine systematische Darstellung der platonischen Philosophie vorzutragen; aber dennoch läßt sich die Möglichkeit eines solchen Unternehmens nicht rundweg verneinen. Ungeachtet aller Veränderungen, die sich in den Anschauungen Platons während seiner langen schriftstellerischen Tätigkeit vollzogen haben, wäre es ja doch möglich, daß sich ein so beträchtlicher Rest scharf ausgeprägter und unverwüstlicher philosophischer Grundsätze herausschälen ließe, daß man sich daraus ein zusammenhängendes System — oder auch mehrere einander ablösende Systeme — aufstellen könnte. So viel läßt sich aber entschieden behaupten, daß, obgleich schon Tennemann in den Jahren 1792—1795 ein übrigens sehr verständig und

nüchtern geschriebenes „System der platonischen Philosophie“ in vier Bänden veröffentlicht hat, und obgleich auch Zeller in seinem großen Werke „Die Philosophie der Griechen“ eine systematische Darstellung der platonischen Philosophie gegeben hat, welche sich immer noch — und nicht mit Unrecht — eines großen Ansehens erfreut, doch zur Lösung einer solchen Aufgabe die Zeit selbst heute in der Tat noch nicht reif ist. Bevor man sich darauf einlassen darf, muß eine andere Aufgabe gelöst sein: jede einzelne Schrift Platons — oder jedenfalls die bedeutenderen seiner Schriften — muß als ein Ganzes für sich vollständig verstanden sein. Es muß deutlich vor uns stehen, was uns Platon in jeder einzelnen Schrift besonders zu sagen hat, und welche Gedanken ihn dort geleitet haben. Wenn diese Aufgabe erledigt ist, muß man sich bemühen, die Schriften, soweit wie möglich, chronologisch nach ihrer Abfassungszeit, die uns in den wenigsten Fällen positiv überliefert ist, zu ordnen oder doch jedenfalls die Schriften, welche verwandte Gegenstände — mehr oder weniger übereinstimmend — behandeln, zusammenzustellen. Wenn es uns gelingt, diese Aufgabe in einer Weise zu lösen, welche mit einigem Recht darauf Anspruch machen kann, als der Wirklichkeit entsprechend zu gelten, dann werden wir in der Lage sein, uns von der philosophischen Entwickelung Platons ein Bild zu machen; ob es nachher möglich sein wird, von der wahren platonischen Philosophie eine systematische Darstellung zu geben, muß der Zukunft überlassen werden.

Auf welchem Wege die Aufgabe gelöst werden müßte, hat schon Schleiermacher gesehen, und darin besteht seine epochemachende Bedeutung für die Platonforschung. Er hat richtig eingesehen, daß, wenn man Platon ganz verstehen wolle, man sich nicht darauf beschränken dürfe, den philosophischen Inhalt seiner Schriften in systematischer Ordnung dadurch darzustellen, daß man die einzelnen Gedanken aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausnehme, sondern daß man jede einzelne Schrift als ein Ganzes für sich ansehen müsse, das im Zusammenhange mit den übrigen Schriften, wie sie mit stets zunehmender Vollständigkeit seine Gedanken entwickelt haben, eine bestimmte Stelle einnimmt. Als notwendiges Supplement zur systematischen Darstellung Tennemanns stellte er sich diese Aufgabe.[1])

Aber ebenso richtig wie die Aufgabe von Schleiermacher gestellt war, ebenso fehlerhaft war seine Lösung. Sein Fehler bestand schon

1) Schleiermacher I 1, S. 15—17.

darin, daß er das System als gegeben und die historische Darstellung als ein Supplement zur systematischen — und nicht vielmehr umgekehrt — auffaßte. Dadurch wurde auch das Problem falsch gestellt. Er fragte sich nicht, wie das philosophische System Platons sich in seinem Geiste historisch entwickelt hätte, sondern in welcher Weise Platon, seinen pädagogischen Prinzipien entsprechend, seinen Schülern die voll entwickelte Philosophie habe mitteilen müssen.

Nach Schleiermacher wäre die pädagogische Methode Platons indirekter Natur; er wollte seine Schüler an selbständiges Denken gewöhnen, weshalb er damit anfing, sich bildlich auszudrücken und Mythen vorzutragen, bevor er seine positiven Lehrsätze aussprach. Daher gibt Schleiermacher den *Phaedros* für die Erstlingsarbeit Platons aus; denn „gewiß wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen, daß das wahre Philosophieren nicht mit irgend etwas Einzelnem anhebe, sondern mit einer Ahndung wenigstens des Ganzen ... Warum also soll nicht auch die Mitteilung ebenso anfangen?“[1]) Zur ältesten Gruppe der platonischen Schriften rechnet er außer dem *Phaedros* zugleich den *Protagoras* und den *Parmenides*, welche sich sämtlich durch „Jugendlichkeit“ auszeichnen; in diesen Schriften findet man „die ersten Ahndungen von dem, was allem Folgenden zugrunde liegt“, von der Dialektik und von den Ideen.[2]) In der folgenden Gruppe, zu der gerechnet werden der *Theaetetos*, der *Sophist*, der *Politikos*, der *Phaedon* und der *Philebos*, wird „die Anwendbarkeit jener Prinzipien“ behandelt[3]), während die Dialoge der dritten und letzten Gruppe, der *Staat*, der *Timaeos* und der *Kritias*, die sich durch „den inneren Charakter der höchsten Reife und des ernsten Alters“ auszeichnen, „eine objektive wissenschaftliche Darstellung“ von Platons Lehre geben.[4]) An jede dieser drei Gruppen schließt sich eine Anzahl weniger bedeutender Schriften, welche von einem Teil der in den Hauptwerken vorgetragenen Gedanken eine genauere Entwickelung darbieten. Endlich stellt Schleiermacher noch eine dritte Klasse von Schriften auf, die er teils für unecht, teils für ganz unbedeutend erklärt; auch diese verteilt er auf die drei chronologisch geordneten Gruppen, so daß jeder Gruppe drei nach ihrer größeren oder geringeren Bedeutung geordnete Unterabteilungen gegeben werden.

---

1) Schleiermacher I 1, S. 75 f.
2) Schleiermacher I 1, S. 49.
3) Schleiermacher I 1, S. 49.
4) Schleiermacher I 1, S. 45.

Die Schwächen der Anordnung Schleiermachers sind augenfällig. Erstens, wie schon gesagt, sein Ausgangspunkt, daß er das System als von Anfang an fertig und die in den Dialogen aufgeworfenen Probleme nur als Probleme für die Leser, dagegen für den Meister selbst als schon längst gelöst betrachtete. Zweitens seine Voraussetzung, daß die Ahnungen vom Ganzen, wie sie beim Philosophen selbst der kritischen Erörterung vorangegangen sein müßten, so auch mit Notwendigkeit zuerst von ihm bei den Schülern und Lesern geweckt werden müßten, während anderseits eine objektive, dogmatische Darstellung der Lehre der kritischen Erörterung nachfolgen müßte. Endlich herrscht auch oft im einzelnen bei der Feststellung der Grundgedanken der Dialoge und ihres gegenseitigen Zusammenhanges eine große Willkür, und in mehreren Fällen sah Schleiermacher sich auch genötigt, Dialoge, die sich dem Systeme nicht einfügen ließen, als unecht zu verwerfen.

In größerer Ausdehnung bedienten sich des eben genannten Ausweges andere Gelehrte, denen die Anordnung Schleiermachers nicht genügte. So verwarf z. B. Ast[1]) eine große Menge der kleineren, später gewöhnlich als „sokratisch“ bezeichneten Dialoge, während Socher[2]) die größeren, sogenannten „dialektischen“ Dialoge, den *Parmenides*, den *Sophisten* und den *Politikos*, deren Inhalt ihm mit der Gesamtheit der platonischen Philosophie unvereinbar schien, dem Platon absprach.

Einer viel verständigeren Methode bediente sich Karl Friedrich Hermann, indem er eine geschichtliche Betrachtungsweise einschlug, die er „nicht allein für die platonische Philosophie im ganzen, sondern auch ihrer eigenen stufenweisen Entwickelung im einzelnen nach“ für notwendig erklärte.[3]) Es ist schon ein charakteristischer Zug, daß er im Titel seines Werkes die „Geschichte“ dem „System“ voranstellte. Er scheint aber nicht von Anfang an die Schwierigkeit durchschaut zu haben, welche darin besteht, die geschichtliche Betrachtungsweise mit der systematischen zu vereinigen; wenn nämlich die Philosophie Platons sich in fortwährender Entwickelung befunden hat, auf welchem Punkte ihrer Entwickelung findet man denn das System? Am natürlichsten betrachtet man mit Hermann die früheren Schriften als vorbereitende oder einleitende Stufen zu den späteren und sucht in diesen

1) Fr. Ast, Platons Leben und Schriften (Leipzig 1816).
2) J. Socher, Über Platons Schriften (München 1820).
3) K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie I, S. 10 (Heidelberg 1839).

das System; aber wo ist dann die Grenze zwischen den früheren und den späteren? Es ergab sich auch in der Tat, daß Hermann nur den ersten Band seines Werkes, worin er der „Geschichte“ die historisch-kritische Grundlegung gibt, zu Ende führte, während das „System“ niemals erschien.

Aber dennoch wirft das System seinen Schatten über die historische Behandlung der Fragen. Wie stark auch Hermann die stufenweise Entwickelung der platonischen Philosophie betont, betrachtet er sie doch nur als eine Einleitung zum fertigen System Platons, worin sich die Prinzipien der Eleaten, des Heraklit, des Anaxagoras und der Pythagoreer „zum schönsten Einklange aneinander reihen“.[1]) Zuerst müßte Platon nach seiner Ansicht durch umfassende Studien und weitgedehnte Reisen sich mit der ganzen früheren Wissenschaft bekannt machen; als er aber seine Studien vollendet hatte und von seinen Reisen zurückkehrte, dann stand sein System, worin er die Lehren aller früheren Philosophen verschmelzen sollte, vor seinem Geiste ganz fertig da — und von dem Punkte an setzt auch für den jetzigen Forscher die systematische Behandlung statt der historischen ein.[2])

Hermann teilt nun die Schriften Platons in drei Gruppen, eine sokratische, eine dialektische und eine konstruktive, die er durch zwei äußere Ereignisse, den Tod des Sokrates und die Rückkehr Platons von seinen Reisen, voneinander abgrenzt.[3]) Als Repräsentanten dieser drei Gruppen nennt er den *Lysis*, den *Theaetetos* und das *Symposion*, indem er die Abfassungszeiten dieser Dialoge durch äußere Mittel feststellen zu können meint.[4])

Die sokratischen Dialoge als eine besondere Gruppe ausgesondert zu haben, ist das Hauptverdienst Hermanns; aber deswegen ist man doch keineswegs genötigt, ihm zuzugeben, daß diese Dialoge vor dem Tode des Sokrates abgefaßt sein müssen. Weniger glücklich war seine Abgrenzung der zweiten Gruppe, der dialektischen Dialoge (*Kratylos*, *Theaetetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Parmenides*), deren Aufgabe er darin suchte, die eleatische Dialektik, welche Platon während seines Aufenthaltes in Megara kennen gelernt hatte, „mit ihren eigenen

1) Hermann S. 145. 2) Hermann S. 368 ff. 3) Hermann S. 384 ff.
4) Die Anekdote bei Diog. Laert. III 35 setzt die Abfassung des *Lysis* vor dem Tode des Sokrates voraus; den *Theaetetos* bringt Hermann wegen seiner Einleitung mit dem Aufenthalte Platons in Megara kurz nach dem Tode des Sokrates in Verbindung; das *Symposion* muß wegen p. 193 A nach der Zerstörung Mantineas im Jahre 385 abgefaßt worden sein.

Waffen zu bekämpfen, ehe er ihre Antinomien mittelst der sokratischen Begriffslehre aufzulösen versuchte".[1]) Indem Hermann es als selbstverständlich erachtete, daß die Philosophie, welche in den berühmtesten Schriften Platons, *Phaedon*, *Staat* usw., enthalten ist, seine eigentliche Lehre sein müsse, konnte er die dialektischen Dialoge nur als einleitend und auf jene hinführend auffassen, ohne daß er jedoch den Versuch unternahm, zu zeigen, wie die Schwierigkeiten, welche sich in den dialektischen Dialogen erheben, in den konstruktiven gelöst werden. Und doch — wo Hermann auf die *Gesetze* zu reden kommt, die er beinahe als eine vierte Stufe in der Entwickelung Platons auffaßt[2]), räumt er ein, daß „ewiges Fortschreiten das Gesetz von Platos ganzer geistiger Lebensentwickelung" sei[3]); trotzdem behauptet er, daß „wir nur aus dem Höhepunkte seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Stelle, die Platon in dem Entwickelungsgange der Wissenschaft als solcher gebührt, entnehmen müssen".[4]) Hermann hat auch ganz richtig eingesehen, daß die dialektischen Dialoge sich in gewissen Beziehungen sowohl von den sokratischen als von den konstruktiven unterscheiden, erstens dadurch, daß Sokrates in mehreren von ihnen sehr zurückhaltend auftritt, und zweitens durch stilistische Härten und Mangel an dramatischem Leben. Die erstere Eigentümlichkeit erklärt er durch das soeben erwähnte Verhältnis zu den Eleaten; die letztere entschuldigt er durch die vielen Störungen und Mühseligkeiten, denen Platon während seiner Reisen ausgesetzt war; „erst mit der Heimkehr in seine Vaterstadt scheinen die Erinnerungen seiner Jugendzeit aufs neue vor seiner Seele aufgetaucht und seiner schriftstellerischen Tätigkeit die lang entbehrte Frische und Fülle jener Periode wieder mitgeteilt zu haben".[5]) In einer so gesuchten Weise sieht Hermann sich gezwungen, ein Verhältnis zu erklären, das man in späterer Zeit weit natürlicher zu erklären gelernt hat, indem man die dialektischen Dialoge den hervorragendsten der konstruktiven nachstellt und mit den *Gesetzen* in Verbindung bringt.

Der Standpunkt Hermanns bezeichnet jedenfalls im Vergleich zu dem Schleiermacherschen einen bedeutenden Fortschritt. Doch steht er in der Beziehung hinter Schleiermacher zurück, daß ihm der Gedanke an die Möglichkeit nicht recht aufgegangen zu sein scheint, Platon könne während der Ausarbeitung seiner Schriften die Standpunkte, auf denen er seine Gesprächspersonen sich bewegen läßt, in der Tat

1) Hermann S. 396. 2) Hermann S. 385 und 552.
3) Hermann S. 553. 4) Hermann S. 554. 5) Hermann S. 396 f.

selbst bereits weit überflogen und die Probleme, mit denen jene sich abmühen, selbst schon längst gelöst haben. Die pädagogische Bedeutung der Ironie und der indirekten Mitteilungsweise hat er nicht so klar durchschaut wie Schleiermacher, der freilich auch in dieser Richtung zu weit ging. Jedenfalls bilden die Arbeiten Schleiermachers und Hermanns die Grundlage für die Platonstudien der ganzen Folgezeit. Sie ergänzen einander in ihren Vorzügen wie in ihren Fehlern — es gibt aber auch Fehler, die beiden gemeinsam sind.

Die Arbeit Hermanns führte mehrere Gelehrte darauf hin, eine „genetische" Darstellung der platonischen Philosophie zu unternehmen, d. h. nicht nur die fertige Ideenlehre, sondern auch ihre Entstehung darzustellen. Diesen Zweck suchte Susemihl[1]) zu erreichen durch die Anfertigung einer ausführlichen räsonnierenden Inhaltsübersicht über die platonischen Dialoge in der Reihenfolge, in der er sie entstanden erachtete. Seine Anordnung weicht nur unbedeutend von der Hermannschen ab. Dagegen nimmt Ribbing[2]), obgleich er ebenfalls im Titel seines Werkes das „Genetische" betont, eher eine mittlere Stellung zwischen Schleiermacher und Hermann ein, indem er sich sowohl gegen die Ansicht Schleiermachers, daß Platon von Anfang an den Plan zu seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit gelegt habe, wie gegen die Ansicht Hermanns, daß die Dialoge, nach der Zeitfolge geordnet, die eigene Entwickelung Platons direkt vor uns abspiegeln, ablehnend verhält. Er selbst behauptet im Anschluß an Brandis[3]), die Grundlinien des Systems seien frühzeitig in Platons Geiste hervorgetreten und hätten sich dann allmählich weiter entwickelt.[4])

Ribbing geht davon aus, daß das platonische System ein „abgeschlossenes und in allen Teilen zusammenhängendes" sei[5]), und sieht im *Staate* „eine Totalübersicht der ganzen Ansicht" Platons.[6]) Schärfer als sonst jemand hat Ribbing die unrichtige Grundansicht von Platon und seiner Philosophie ausgesprochen, welche von so vielen Gelehrten vor und nach ihm geteilt worden ist, Platon sei der Urheber

---

1) F. Susemihl, Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie (2 Bde. Leipzig 1855—1860).

2) S. Ribbing, Genetisk framställning af Platos ideelära (Upsala 1858). Deutsch unter dem Titel: Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre (2 Teile. Leipzig 1863—1864).

3) Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, S. 160.

4) Ribbing II, S. 74 der deutschen Ausgabe (S. 427 der Originalausgabe).

5) Ribbing I, S. 88 (77). 6) Ribbing I, S. 2 (2).

der Ideenlehre und sonst nichts.[1]) Nach seiner Ansicht gibt es im platonischen System „keine Abteilung oder Untersuchung, die nicht in irgendeiner Art auf die Ideenlehre als auf den Grund und den Mittelpunkt hindeutet".[2]) Hierin findet er zugleich ein Echtheitskriterium[3]) und nimmt keinen Anstand, die *Gesetze* als unecht zu verwerfen, weil die Ideenlehre in dieser Schrift vernachlässigt sei und sich darin große Abweichungen vom Geist des *Staates* zeigten.[4]) Hierdurch macht er sich aber einer *petitio principii* schuldig.

An dieser Stelle reihen wir noch einige Worte über die Auffassung Zellers ein, die noch immer durch sein viel benutztes Werk in weiten Kreisen Verbreitung findet.[5]) Seine Darstellung ist zwar in ihrer ursprünglichen Form älter als die beiden zuletzt erwähnten, aber in den späteren Ausgaben seines Werkes ist doch, namentlich in den Anmerkungen, viel Neues, größtenteils polemischer Art, hinzugekommen, wenn sich auch der Hauptstandpunkt nur wenig verändert hat. Dadurch, daß Zeller die Philosophie Platons als einen Teil der ganzen griechischen Philosophie behandelt, gestalten sich die Probleme ganz natürlich in anderer Weise für ihn als für die Forscher, welche die Entwickelung des Philosophen einer besonderen Untersuchung unterzogen haben. Die Frage nach der Reihenfolge der Dialoge interessiert ihn daher verhältnismäßig wenig, und dieser Frage gegenüber nimmt er ebenso wie Ribbing hauptsächlich eine mittlere Stellung zwischen Schleiermacher und Hermann ein. Auch er betont zunächst die Einheit des Systems, indem er es als den Hauptzweck der platonischen Gespräche angibt, „die platonische Philosophie" darzustellen und zu begründen[6]), und die Aufgabe der modernen Forscher diesen Gesprächen gegenüber mit den Worten bezeichnet, daß es gelte, „uns in den inneren Quellpunkt des platonischen Systems zu versetzen und um diesen die Elemente desselben in dem inneren Verhältnis, das sie im Geist ihres Urhebers hatten, anschießen zu lassen".[7]) Man versteht es daher leicht, daß ihm die

---

1) Ribbing II, S. 87 (418): „Kurz, wer ist für uns Plato? Die Antwort, welche wir auf diese Frage geben können, ist in ihrer größten Allgemeinheit ausgedrückt diese, daß es der Philosoph ist, welcher als den Mittelpunkt des Systems, das von ihm entwickelt worden ist, die Lehre von den Ideen, als absolute und bestimmende Prinzipien für alles gedacht, aufgestellt hat."

2) Ribbing I, S. 88 (77). 3) Ribbing II, S. 89 (420).

4) Ribbing II, S. 150 ff. (473 ff.).

5) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II (Tübingen 1846). Hier wird nach der vierten Ausgabe (II 1. Leipzig 1889) zitiert.

6) Zeller II 1^4, S. 524. 7) Zeller II 1^4, S. 586.

Gesetze große Schwierigkeiten bereiten mußten. In einer Jugendschrift[1]) hatte er versucht, die Unechtheit derselben zu beweisen, aber schon in der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes war er von seinen Bedenken zurückgekommen. Indessen war es ihm nicht möglich, die *Gesetze* in das System hineinzuarbeiten, sondern nachdem er sich bei der Darstellung der eigentlichen platonischen Philosophie „an diejenigen Quellen gehalten hat, welche uns die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems am reinsten erkennen lassen“[2]) — wobei also von dessen Genesis abgesehen wird —, behandelt er die *Gesetze* als einen besonderen Anhang. Tatsächlich ist also die Einheit durchbrochen.

Einen scharfen Gegensatz zur systematisierenden Darstellung Zellers bilden die Untersuchungen Ueberwegs[3]), welche sich hauptsächlich auf Beobachtungen äußerer Natur gründen. Er bestrebte sich, namentlich durch die Zeugnisse anderer antiker Schriftsteller — an erster Stelle des Aristoteles — und durch eine genaue Untersuchung der verschiedenen Hindeutungen auf gleichzeitige Ereignisse, welche in den platonischen Schriften selbst vorkommen, die Fragen sowohl nach der Echtheit einzelner Schriften, worüber sich seit Schleiermacher die Ansichten sehr geteilt hatten, als nach ihrer chronologischen Reihenfolge zu einer Entscheidung zu bringen. Dadurch gelangte er in verschiedenen Beziehungen zu unzweifelhaft richtigen Ergebnissen. Besonders verdient es hervorgehoben zu werden, daß er mit guten Gründen behauptete, der *Sophist*, der *Politikos* und der *Philebos* seien nach dem *Staate* abgefaßt.[4]) Indessen waren die Beobachtungen, auf die er diese Behauptung stützte, hauptsächlich äußerer Natur, und die chronologischen Schlüsse, die er aus dem philosophischen Inhalte zog, sind durchgehends wenig überzeugend; selbst die Folgerungen, die sich aus der Erwähnung äußerer Verhältnisse in den Dialogen ergaben, sind nicht in allen Fällen entscheidend, wovon Ueberweg selbst unfreiwilliges Zeugnis ablegte, als er nach wenigen Jahren die Unechtheit des *Sophisten* und des *Politikos* zu-

1) Zeller, Platonische Studien (Tübingen 1839).

2) Zeller II 1⁴, S. 946.

3) Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben (Wien 1861).

4) Ueberweg S. 202 ff. Zu demselben Ergebnis waren Suckow (Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften, Berlin 1855) und Munk (Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1857) schon vorher gelangt, aber mit ganz ungenügender Begründung.

gab[1]), während er schon in seinem großen Werke den *Parmenides* verworfen hatte.

Die Zersetzung, in welche die Platonstudien geraten waren, zeigt sich am deutlichsten durch zwei fast gleichzeitige Werke, welche geradezu entgegengesetzte Standpunkte vertreten. Durch die Erkenntnis seines Unvermögens, der aus früheren Zeiten überlieferten Forderung zu entsprechen, auf Grund der platonischen Schriften ein System platonischer Philosophie zu konstruieren, wurde Schaarschmidt[2]) dazu verleitet, den größten Teil der platonischen Schriften als unecht zu verwerfen. Er folgte insofern Ueberweg, als er auf die aristotelischen Zeugnisse baute; aber in vielen Fällen schenkte er ihnen doch weniger Vertrauen als jener. Von den Schriften ausgehend, deren Echtheit ihm am besten von Aristoteles bezeugt schien — nur neun Schriften bezeichnete er als entschieden echt —, konstruierte er zunächst das System, worauf alle die Schriften, in denen er etwas dem System Widerstreitendes zu finden meinte, als unecht bezeichnet wurden. Seine Restitution der platonischen Philosophie verglich er selbst mit der Arbeit eines Architekten, der einen herrlichen Dom durch Entfernung entstellender Anbauten wiederherzustellen suche.[3]) Dabei verfuhr aber dieser Kritiker mit solcher Inkonsequenz, daß er ungeachtet der auf den philosophischen Inhalt bezüglichen Abweichungen sowohl die Echtheit der *Gesetze*, welche andere gegen das Zeugnis des Aristoteles verneint hatten, wie die des *Protagoras*, die durch Aristoteles nur sehr schwach verbürgt wird, behauptete, weil dieser Dialog sich durch künstlerische Vollendung auszeichne.

Ein ganz entgegengesetzter Standpunkt wird von Grote[4]) eingenommen. Er erklärte ohne Schwanken das ganze platonische Korpus — von den Schriften abgesehen, deren Unechtheit schon im Altertum allgemein erkannt war — für echt. Und mit derselben Entschiedenheit erklärte er es für unmöglich, ein platonisches System zu konstruieren. Er wandte sich sowohl gegen die Gelehrten, welche die Widersprüche zwischen den verschiedenen platonischen Schriften durch spitzfindige Auslegungen zu verhüllen suchten, als gegen diejenigen, welche durch die Verwerfung gewisser Schriften den Knoten zerhieben.[5])

1) Ueberweg in den Neuen Jahrb. f. Philologie LXXXIX S. 120 ff. (1864).
2) C. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften (Bonn 1866).
3) Schaarschmidt S. 164.
4) G. Grote, Plato and the other companions of Sokrates (3 Bde., London 1865). Obgleich dieses Werk der Arbeit Schaarschmidts der Zeit nach vorangeht, wird es doch nach seinem ganzen Charakter natürlicher nach jener abgehandelt.
5) Grote I, S. XI.

Anstatt damit anzufangen, das System zu konstruieren und nachher die Echtheit der einzelnen Schriften nach ihrer Übereinstimmung mit dem System zu bestimmen, erklärte er es mit vollem Recht sowohl für sicherer als auch für philosophischer, sämtliche Schriften als echt zu akzeptieren und seine allgemeine Anschauung von Platon — sofern er sich eine solche bilden könnte — nach ihnen einzurichten.[1]) Nicht einmal die sukzessive Entwickelung Platons glaubte er rekonstruieren zu können; nach seiner Ansicht genügte es, jeden Dialog für sich zu betrachten. Er sprach es geradezu aus, daß die platonischen Dialoge für uns nur als vereinzelte fingierte Gespräche existieren, welche von demselben Verfasser zu unbekannten Zeiten und unter unbekannten äußeren Umständen abgefaßt worden seien.[2]) Nach seiner Ansicht sei Platon kein positiver Philosoph mit dem bestimmten Ziele, seinen Schülern oder Lesern seine eigenen Ansichten einzuprägen; der Wert der Dialoge bestehe nicht in den Ergebnissen, sondern in der Diskussion.[3])

Es läßt sich nicht leugnen, daß Grotes Auffassung und Behandlung der platonischen Dialoge einen weit natürlicheren und verständigeren Eindruck macht als die Spekulationen, in denen sich die vorher erwähnten Forscher verloren hatten. Aber anderseits bezeichnet sein Standpunkt ein vollständiges Verzichten auf jeden Versuch, Platon und seine Philosophie zu verstehen. Wenn Grote zwischen einem positiven und einem negativen Strom platonischer Spekulation unterscheidet, welche voneinander ganz unabhängig sein sollen[4]), dann hat er dadurch Platon selbst als eine rätselhafte, auseinanderfallende Gestalt dargestellt und zugleich ein wirkliches, tieferes Eindringen in seine Schriften unmöglich gemacht. Die Arbeit Grotes zeigt ebenso wie diejenige Schaarschmidts, daß die Platonforschung vollständig ins Stocken geraten war.

Ein neues Leben wurde ihr erst durch die sprachlichen Untersuchungen der platonischen Schriften eingehaucht. In dieser Richtung wirkte Campbell bahnbrechend. Er hatte sich anfangs eine sehr begrenzte Aufgabe gestellt. In seiner Ausgabe der Dialoge *Sophistes* und *Politikos*[5]) versuchte er die Stelle dieser beiden Dialoge in der Reihenfolge der platonischen Schriften durch verschiedene Mittel zu bestimmen. Mit besonderem Eifer untersuchte er den Wortschatz,

1) Grote I, S. 206. 2) Grote I, S. 278. 3) Grote II, S. 550 f.
4) Grote I, S. 270.
5) *The Sophistes and Politicus of Plato* with a revised text and English notes by the Rev. Lewis Campbell (Oxford 1867).

den er mit dem Material anderer Dialoge verglich. Dadurch gelang es ihm, zu zeigen, daß die Dialoge *Sophistes*, *Politikos*, *Philebos*, *Timaeos*, *Kritias* und *Gesetze* sich in dieser Beziehung recht nahe stehen, und da ja die drei zuletzt genannten Schriften ohne Zweifel einer späteren Periode der schriftstellerischen Tätigkeit Platons angehören, dürfe man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die drei zuerst genannten dieser Periode zuweisen.

Das gleiche hatte ja schon Ueberweg durch andere Mittel gezeigt; er hatte es jedoch nicht gewagt, an seinem Ergebnis festzuhalten, sondern sich zu der Schlußfolgerung verleiten lassen, die Echtheit des *Sophisten* und des *Politikos* zu bestreiten. Wenn wir aber die sprachlichen Argumente Campbells als die vorzüglichsten hervorgehoben haben, muß doch darauf hingewiesen werden, daß sie durchaus nicht allein standen. In den Schriften, die Campbell der spätesten Gruppe zuzählte, zeigte er auch noch weitere Übereinstimmungen sowohl in der künstlerischen Form als im philosophischen Standpunkte und in der ganzen Lebensauffassung; die Echtheit behauptete er aber mit großer Entschiedenheit.

Die nächstfolgenden Jahre haben keine größeren, zusammenfassenden Werke von einiger Bedeutung aufzuzeigen. Man war der anscheinend aussichtslosen Arbeit überdrüssig, die platonischen Schriften in einer solchen Ordnung aufzustellen, daß man dadurch das System sozusagen hervorwachsen sehen könnte. Man beschränkte sich daher hauptsächlich auf kleinere Arbeiten: die Herausgabe einzelner Dialoge oder Untersuchungen ganz spezieller Art. Unter diesen verdienen wiederum besonders die sprachlichen Untersuchungen hervorgehoben zu werden, welche, unabhängig von Campbell, dessen Arbeit nur wenig Aufsehen erregte, in großem Umfange in Deutschland vorgenommen wurden, nachdem Dittenberger daselbst den Weg gezeigt hatte.[1])

Unzweifelhaft tat man recht daran, daß man sich auf diese speziellen Untersuchungen einließ. Nachdem es sich als unmöglich erwiesen hatte, sich über eine Totalansicht zu verständigen, mußte man die Arbeit von Anfang an wieder aufnehmen; es wäre ja möglich, daß man durch geduldiges Zusammentragen der einzelnen Steine einen Bau errichten könnte, der die früheren Luftschlösser an Festigkeit überträfe. Jedoch auch dies Verfahren war nicht ohne Gefahr.

---

1) W. Dittenberger, Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge (Hermes XVI, S. 321 ff. [1881]).

Die systematisierende Auffassung — besonders durch das wiederholt neu aufgelegte Hauptwerk Zellers vertreten — wurde ja aus der vergangenen Zeit herübergenommen, und wenn auch die Spezialuntersuchungen, besonders die sprachlichen, welche fast alle zu denselben Ergebnissen führten wie diejenigen Ueberwegs und Campbells, vieles daran erschütterten, waren doch die Angriffe zu zerstreut, als daß sie hätten entscheidend wirken können. Die immer mit neuen Anmerkungen vermehrten späteren Auflagen seiner „Philosophie der Griechen" sowie seine Besprechungen im „Archiv für Geschichte der Philosophie" boten Zeller jahrelang das Mittel, die Angreifer vereinzelt erlegen zu können. Selbst die besten Argumente, aus einem einzelnen Untersuchungsgebiete hergenommen, zeigten sich außerstande durchzuschlagen, weil sie mit der herrschenden Totalansicht, von der sich der betreffende Forscher vielleicht selbst nicht losmachen konnte, unvereinbar erschienen. Es ist nämlich nicht immer — vielleicht nicht einmal am häufigsten — der Fall, daß sich die großen Ergebnisse der Wissenschaft durch Zusammenlegung der Erträgnisse der einzelnen Untersuchungen erzielen lassen; oft wird die Totalansicht zuerst gewonnen, und die Arbeit, sie durch spezielle Untersuchungen zu unterstützen, fängt erst nachher an. Wenn aber die erwartete Bestätigung ausbleibt, dann ergibt sich eine arge Verwirrung, welche sich im gegenwärtigen Fall hauptsächlich dadurch betätigte, daß man gegen die Echtheit gewisser Schriften, welche sich selbst bei der wohlwollendsten Auslegung nur mit Schwierigkeit ins System hineinpassen ließen, immer neue Zweifel erhob.

Die zerstreuten Scharen der Angreifer wurden von Lutosławski[1]) gesammelt. Dieser Gelehrte bediente sich größtenteils sprachlicher Argumente, indem er sämtliche sprachlichen Untersuchungen über platonische Schriften, welche bis dahin erschienen waren, zusammenstellte. Da zeigte sich nun eine überraschende Einstimmigkeit dafür, daß die Dialoge, welche Hermann (s. oben S. 6) die „dialektischen" genannt hatte — mit Ausnahme des *Kratylos* —, später abgefaßt seien als die „konstruktiven". Indessen beschränkt sich Lutosławski keineswegs auf die sprachlichen Argumente, wenn auch das große, ja übertriebene Gewicht, das er auf sie gelegt hat, zum Nachteil seiner Sache den Eindruck hervorgerufen hat, als seien sie für ihn allein maßgebend. Er behandelt nämlich zugleich das, was er Platons „Logik" nennt, und diesen Begriff nimmt er in einem sehr weiten

1) W. Lutosławski, The origin and growth of Platos logic (London 1897).

Sinn, indem derselbe die metaphysischen Anschauungen Platons mit umfassen soll. Er ging dabei von der Grundvoraussetzung aus, die logischen Fortschritte zeichneten sich besonders dadurch aus, daß sie niemals verloren gehen könnten[1]); demzufolge soll der Grad logischer Vollkommenheit, welcher in den einzelnen Schriften zutage tritt, ein gutes Merkmal ihrer chronologischen Reihenfolge bieten. Dieser Gedanke ist an sich ganz richtig; nur darf man nicht die „Logik" in einem so weiten Sinn fassen wie Lutosławski.

Mittelst dieser beiden Merkmale — des Stiles und der Logik Platons, die Lutosławski stets nebeneinander nennt — ordnet er die meisten und bedeutendsten der platonischen Schriften in chronologischer Reihenfolge. Es erweist sich zwar auch dadurch als unmöglich, aus den platonischen Schriften ein zusammenhängendes philosophisches System zu konstruieren; dafür versucht aber Lutosławski zwei ganz verschiedene Entwickelungsstufen platonischer Philosophie nachzuweisen. Nach seiner Ansicht enthalten die „dialektischen" Dialoge nicht allein eine Kritik derjenigen Philosophie, welche in den „konstruktiven" dargestellt wird, sondern sie entwickeln außerdem eine ganz neue „Logik". Wie Platon, was von jeher bekannt war, die im *Staate* aufgestellten Forderungen betreffs der staatlichen Ordnung nicht beständig festgehalten, sondern in seinem hohen Alter in den *Gesetzen* eine ganz neue Staatslehre aufgestellt habe, so habe er schon früher auch seine allgemeineren philosophischen Lehrsätze in mehreren Dialogen wesentlich umgestaltet.

Dadurch, daß Lutosławski den Unterschied zwischen den älteren und den jüngeren Schriften Platons klar gefaßt und mit Schärfe dargestellt hat, hat er den platonischen Forschungen einen gewaltigen Stoß nach vorwärts gegeben, und in der Zukunft wird niemand auf diesem Gebiete etwas Wertvolles leisten können, ohne auf seinem Werke weiter zu bauen. Allein auch er hat keine zusammenhängende Darstellung von der Entwickelung der ganzen platonischen Philosophie gegeben — geschweige denn von ihrem System. Er beschränkt sich ja auf die „Logik" Platons, und wenn er auch dies Wort in einem sehr weiten Sinne faßt, bleiben doch große Teile der platonischen Philosophie noch übrig, welche entweder gar nicht behandelt oder doch nur gestreift werden. Auch sind nicht alle seine Behauptungen ohne weiteres annehmbar; seine Hauptthesis, daß Platon die Lehre von der selbständigen Existenz der Ideen in allen seinen späteren

1) Lutosławski S. 32.

Schriften ganz aufgegeben habe, ist sogar sehr schwach begründet. Endlich leidet seine Arbeit an dem Mangel, daß, während er in manchen Beziehungen die Verbindungslinien von einem Dialog zum anderen gezogen hat, wodurch sich ihre natürliche Reihenfolge mit Bestimmtheit ergibt, er doch von dem Charakter jedes einzelnen Dialoges als eines besonderen Ganzen nur eine ziemlich unklare Vorstellung zu geben weiß. Es ist ja doch notwendig, daß sich aus der Betrachtung sowohl der verschiedenen Dialoge, als relative Einheiten aufgefaßt, als auch der einzelnen philosophischen Fragen, die bei jeder besonderen Gelegenheit von Platon abgehandelt worden sind, ein natürlicher und verständlicher Entwickelungsgang darbiete, wenn man die schriftstellerische Persönlichkeit Platons auf ihren verschiedenen Entwickelungsstufen recht verstehen will. Selbst wenn wir durch die Betrachtung zweier so weit auseinanderliegender Gebiete, des Stiles und der Logik Platons, genötigt werden sollten, seine Schriften in derselben Weise zu ordnen, hat das Problem dennoch keine endgültige Lösung gefunden, weil man durch andere Betrachtungsweisen vielleicht zu einer anderen Ordnung gelangen könnte. Zwar muß die Forderung einer systematischen Einheit aufgegeben werden, aber dennoch bedarf es einer gewissen organischen Einheit im Entwickelungsgange, die sich, von welchem Gesichtspunkte man auch die platonischen Schriften betrachtet, zeigen muß.

Die Darstellung der platonischen Philosophie, die wir Theodor Gomperz[1]) verdanken, stimmt zwar in vielen Beziehungen mit der Lutosławskis überein; doch lassen sich die beiden Arbeiten eher als einander ergänzend auffassen und leiden auch gewissermaßen an entgegengesetzten Mängeln. Im Vergleich mit dem Verfahren Zellers muß es als ein großer Fortschritt bezeichnet werden, daß Gomperz jeden Dialog für sich behandelt hat, ohne auch nur den Versuch zu machen, auf Grund der verschiedenen Dialoge ein zusammenhängendes System auszuarbeiten. Er hat es wirklich verstanden, von jedem einzelnen Dialog eine klare Vorstellung zu geben, und zwar in einer meistenteils sehr wohlbegründeten Reihenfolge. Dagegen hat der Umstand, daß er wie Zeller die Entwickelung der ganzen griechischen und nicht besonders der platonischen Philosophie behandelt, gewisse Eigentümlichkeiten mit sich geführt, welche, von unserem Standpunkte aus betrachtet, als Übelstände bezeichnet werden müssen. Bisweilen scheint es Gomperz mehr darauf anzukommen, die Fort-

1) Th. Gomperz, Griechische Denker II (Leipzig 1897—1902).

schritte in der Erkennung der Wahrheit nachzuweisen, welche eine einzelne platonische Schrift dem philosophischen Denken der Griechen überhaupt gebracht hat, als die Stelle jener Schrift innerhalb der Entwickelungsgeschichte Platons aufzufinden. Deshalb folgt er in seiner Darstellung nicht immer der chronologischen Ordnung, die er selbst als die richtige ansieht, sondern stellt in mehreren Fällen Schriften, welche inhaltlich unter sich verwandt sind, nebeneinander. Dies Verfahren verursacht zwar keinen weiteren Schaden, weil es ja dem Leser leicht ist, zu sehen, wie die Ordnung aufzufassen ist; bedauern muß man jedoch auf alle Fälle, daß die Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Schriften nicht scharf genug gezogen sind. Jede einzelne Schrift tritt deutlich genug hervor, aber der gegenseitige Zusammenhang — besonders der späteren Schriften — ist nicht hinlänglich klar, und der große Unterschied zwischen den früheren und den späteren Schriften tritt nicht mit der Schärfe hervor wie bei Lutosławski.

Bevor auf den folgenden Seiten der Versuch gemacht wird, die philosophische Entwickelung Platons unter gleichmäßiger Rücksichtnahme auf alle besonderen Momente darzustellen, muß zuerst festgestellt werden, worin die Aufgabe besteht, und welche Bedeutung ihrer Lösung beizumessen ist. Vom Standpunkte Grotes aus könnte der Einwand erhoben werden, es sei in der Tat ganz gleichgültig, in welcher Ordnung man die platonischen Schriften aufstellt. Es könnte behauptet werden, daß jede einzelne Schrift sich am besten verstehen und genießen lasse, wenn sie als ein Ganzes für sich ohne Rücksicht auf die übrigen Schriften gelesen werde, wie es sich ja auch mit einem Dichterwerke verhält, das durchaus nicht besser verstanden wird, wenn dem Leser bekannt wird, welche anderen Dichterwerke derselbe Dichter vorher oder nachher geschrieben hat.

Aber dieser Einwand ist nicht zutreffend. Es ist eine Aufgabe des Literarhistorikers, nicht nur die einzelnen literarischen Werke, sondern auch die Schriftstellerpersönlichkeiten, welche diese hervorgebracht haben, zu verstehen; dies läßt sich aber gar nicht erreichen, wenn man sich nicht durch eine chronologische Ordnung ihrer Schriften ein Mittel verschafft, der Entwickelung der Schriftsteller nachzugehen. Somit hat die chronologische Ordnung sowohl ein psychologisches als ein geschichtliches Interesse.

Hierzu kommt aber noch, daß die Schriften Platons nicht nur Dichterwerke, sondern auch philosophische Arbeiten sind, zwischen

deren Inhalt ein innerer Zusammenhang besteht — oder jedenfalls vermutet wird. Deshalb hat es eine weit größere Bedeutung, die Reihenfolge aufzufinden, in welcher diese Arbeiten abgefaßt worden sind, als z. B. die Reihenfolge der Schauspiele Shakespeares zu ermitteln, womit sich doch die Literarhistoriker eifrig abgemüht haben.[1]) Namentlich wird aber die Frage durch einen Umstand wichtig, nämlich durch den schon längst konstatierten Unterschied zwischen den verschiedenen Gattungen platonischer Schriften, besonders zwischen den „dialektischen" und den „konstruktiven" Dialogen. Es ist nämlich von erheblicher Bedeutung, ob man die dialektischen Dialoge, welche überwiegend kritischer Natur sind, als einleitend gegenüber den konstruktiv-dogmatischen — oder aber ihre Kritik als eben gegen die dogmatischen Konstruktionen jener gerichtet auffaßt. Diese beiden Möglichkeiten schließen einander aus, und wer von diesem Verhältnis eine unrichtige Auffassung hat, der hat von den dialektischen Dialogen und ihrem Ziel überhaupt kein Verständnis. Und auch für die Auffassung der konstruktiven Dialoge ist es nicht ohne Bedeutung, festzustellen, ob Platon darin das Endergebnis seines Denkens dargestellt hat, oder ob die Philosophie, welche zu allen Zeiten als die typisch platonische gegolten hat, nur eine einzelne Entwickelungsstufe bei ihm darstellt und vor seinem Tode einer anderen, noch mehr durchdachten Lebensauffassung hat weichen müssen.

Diese Probleme können nicht gelöst werden, wenn nicht das chronologische Verhältnis zwischen den Hauptgruppen der platonischen Dialoge festgestellt wird. Aber auch die Ordnung der einzelnen Dialoge innerhalb der Gruppen wird in vielen Fällen von Bedeutung sein. Wenn dieselbe Frage in zwei verschiedenen Dialogen auf abweichende Weise behandelt wird, kann es für die Auslegung keineswegs gleichgültig sein, welche Behandlung die andere voraussetzt, und zwar um so weniger, als die dialogische Einkleidung ein direktes Zitieren so gut wie niemals gestattet, während es doch den Lesern, für welche Platon schrieb, in der Regel bekannt gewesen sein dürfte, welche Schriften er vorher veröffentlicht hatte, wodurch sie in der Lage gewesen sind, Hindeutungen zu verstehen, die uns leicht entgehen.

Es läßt sich nun nicht in Abrede stellen, daß man bei den hier angedeuteten Untersuchungen Gefahr läuft, sich gewissermaßen in einem Zirkel zu bewegen. Die chronologische Anordnung der Dialoge ist für das Verständnis der philosophischen Entwickelung Platons die

1) Vgl. Lutosławski in der „Revue des études grecques" XI, S. 61 (1898).

Voraussetzung; anderseits besteht die Aufgabe aber eben darin, eine solche Anordnung herzustellen, welche sich mit einer der Wahrscheinlichkeit entsprechenden philosophischen Entwickelung vereinigen läßt. Daher darf man sich der Möglichkeit nicht verschließen, daß die erlangten Ergebnisse nur aus dem Grunde unwiderleglich erscheinen, weil man dasjenige vorausgesetzt hat, was man zu beweisen wünschte. Daß man durch irgendeine chronologische Anordnung zu dem Ergebnis gelangt, die philosophische Entwickelung Platons sei natürlich und geradlinig gewesen, gibt uns keinen genügenden Beweis für die Richtigkeit der Anordnung, während umgekehrt ein psychologisch unverständlicher und nichtzusammenhängender Entwickelungsgang als Resultat einer vorausgesetzten chronologischen Anordnung der Dialoge nicht angenommen werden darf. Die richtige Anordnung kann auch durch andere Mittel erkannt werden, als durch die Rücksicht auf einen als natürlich anzunehmenden Entwickelungsgang; in dieser Beziehung gibt es nämlich mehr als eine Möglichkeit. Aber die verschiedenen Merkmale müssen alle nach derselben Richtung hin deuten, wenn wir an die Richtigkeit unserer Ergebnisse glauben dürfen. Der Natur der Sache gemäß läßt sich ein exakter Beweis nicht führen; jedoch gibt es mehrere sichere Anhaltspunkte, mit deren Hilfe sich Schlüsse ziehen lassen, die so fest begründet sind, wie es in den historischen Wissenschaften überhaupt möglich ist. Jedem einzelnen Dialog seinen bestimmten Platz in der Reihenfolge anzuweisen, ist eine unlösbare Aufgabe; so weit muß man jedoch gelangen können, daß die chronologische Anordnung in den Hauptpunkten sich in einer solchen Weise feststellen läßt, daß eine wirklich wahre Einsicht in die Natur und die Entwickelung der platonischen Philosophie erreicht wird.

B. Gesichtspunkte für die Betrachtung der platonischen Dialoge.

I. Die Echtheitsfrage.

Es würde für die Untersuchung eine große Erleichterung sein, wenn wir uns über jeden Zweifel an der Echtheit der unter Platons Namen überlieferten Schriften erheben dürften, um sofort zur Arbeit an ihrer richtigen Anordnung schreiten zu können. So glücklich stellt sich die Sache jedoch nicht. Es sind so viele Bedenken gegen die Echtheit im Laufe der Zeit erhoben worden, daß die Echtheitsfrage in der Tat als ein wesentlicher Teil der platonischen Frage angesehen werden muß. Es gibt nur wenige als platonisch überlieferte Schriften, deren Ursprung niemals bestritten worden ist; jedoch ist der Zweifel in den meisten Fällen nur mit sehr schwachen Gründen unterstützt worden. Heutzutage hat die Zweifelsucht zwar etwas abgenommen, aber es gibt doch noch immer mehrere Dialoge, deren Echtheit bezweifelt oder entschieden verneint wird — und nicht immer ohne Grund. Es läßt sich daher leicht einsehen, daß die eigentliche Behandlung unseres Problems gar nicht angefangen werden kann, bevor wir gegenüber der Echtheitsfrage wenigstens teilweise Stellung genommen haben; sonst wird die ganze Untersuchung in der Luft schweben.

Anderseits ist aber eine erschöpfende Behandlung der Echtheitsfrage vorläufig unmöglich. Überhaupt läßt sich die Echtheit oder Unechtheit eines Literaturwerkes selten mit absoluter Sicherheit erweisen. Wenn auch die ganze literarische Überlieferung die Echtheit bezeugt, ist die Sache doch nicht sicher. Die Geschichte der Überlieferung und der Wert der Zeugnisse müssen einer Prüfung unterzogen werden; wenn z. B. die Echtheit eines platonischen Dialoges in einer aristotelischen Schrift bezeugt wird, kann man trotzdem sehr wohl bezweifeln, sowohl daß Aristoteles genau unterrichtet gewesen sei, als daß die betreffende Schrift tatsächlich aus der Feder des Aristoteles geflossen sei usw. Wir können daher jedenfalls nur eine

annähernde äußere Sicherheit für die Echtheit erreichen; nichtsdestoweniger sind wir dazu berechtigt, uns darauf zu verlassen, wenn die äußeren Zeugnisse zuverlässiger Art zu sein scheinen, und wenn nicht die Schrift, um die es sich handelt, solche Dinge enthält, daß die Annahme ihrer Echtheit zu unannehmbaren Konsequenzen oder unlösbaren Widersprüchen führen würde.

Es ist aber auch eine gefährliche Sache, die Unechtheit einer Schrift gegen die Zeugnisse der Überlieferung zu behaupten. Streng genommen, ist ein solches Urteil unzulässig, solange man nicht imstande ist, positiv darzutun, wo die betreffende Schrift hingehört, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen sie entstanden ist; denn der bloße Stempel „unecht" ist an sich wenig bezeichnend. Eine einfache Fälschung darf nur in den wenigsten Fällen vermutet werden; zuweilen läßt sich aber von bewußter Nachahmung ohne trügerische Absicht sprechen. In anderen Fällen kann eine Schrift durch Irrtum eines Abschreibers oder eines Bibliotheksbeamten unter die echten Schriften aufgenommen worden sein; ihr Verfasser ist dann möglicherweise ein Zeitgenosse Platons, vielleicht einer von den übrigen sokratischen Philosophen, oder er ist ein Schüler Platons, sei es, daß er unter Anleitung des Meisters gearbeitet hat oder nicht; endlich kann sie natürlich aus einer viel späteren Zeit herstammen. Bei jeder einzelnen Schrift sollten diese Möglichkeiten eigentlich alle überlegt werden.

Eine erschöpfende Untersuchung hierüber würde uns jedoch zu weit führen und ist auch für unseren Zweck unnötig. An dieser Stelle bedarf es aber teils einer Rechtfertigung dafür, daß einige der unter Platons Namen überlieferten Schriften während der folgenden Untersuchungen außer Betracht gelassen werden, teils einer summarischen Ablehnung gewisser Einsprüche, welche gegen die Echtheit der Schriften, die im folgenden als echt aufgeführt werden, häufig erhoben werden.

Ein Zweifel an der Echtheit gewisser platonischen Schriften entstand schon im Altertum, und in einigen Fällen war die Unechtheit allgemein anerkannt.[1]) Von den einstimmig verworfenen Schriften sind einige verloren gegangen, und die übriggebliebenen haben in die Tetralogien, in welche die platonischen Dialoge von Thrasyllos geordnet wurden[2]), keine Aufnahme gefunden. Sie werden im folgenden ganz beiseite geschoben werden, da die Echtheit irgendeiner von ihnen gewiß von niemand mehr behauptet werden wird.

---

1) Diog. Laert. III 62. 2) Diog. Laert. III 56 ff

Dagegen wagte es noch Grote, die Echtheit aller in die Tetralogien des Thrasyllos aufgenommenen Schriften zu behaupten.[1]) Von diesen werden wir jedoch die *Briefe* hier übergehen, nicht als ob ihre Echtheit mit irgendwelchen beachtenswerten Gründen angefochten worden wäre[2]), sondern weil sie — von einigen Stellen abgesehen — außerhalb des Kreises der philosophischen Schriften Platons fallen. Damit werden wir uns jedoch nicht die Möglichkeit versperren, gelegentlich Schlüsse auf die philosophische Entwickelung Platons aus den *Briefen* zu ziehen. Aber auch von den Dialogen, die Thrasyllos in seine Tetralogien aufgenommen hat, sind einige schon im Altertum als unecht verdächtigt worden. Wir dürfen wohl die Berichte außer Betracht lassen, Panaetios habe den *Phaedon* und Proklos den *Staat* und die *Gesetze* verworfen.[3]) Wichtiger ist es, daß sogar Thrasyllos an der Echtheit der *Anterastae* zweifelte[4]), und auch der *Hipparchos* und *Alkibiades* II wurden von antiken Autoren verdächtigt.[5]) Die drei zuletzt erwähnten Dialoge werden auch in der Neuzeit gewöhnlich für unecht gehalten, und mit dem *Hipparchos* gehört der ganz ähnliche *Minos* genau zusammen, obgleich er schon vom Grammatiker Aristophanes als echt angesehen wurde.[6])

Sowohl im *Hipparchos* als im *Minos* tritt Sokrates als ein wahrer Schulmeister auf, der sofort damit anfängt, an den Schüler eine Frage zu richten, und sodann weiter examiniert. In beiden

1) Grote I, S. 132 ff.

2) Während die *Briefe* früher von der großen Mehrzahl der Platonforscher für unecht gehalten wurden, ist ihre Echtheit in der neuesten Zeit von vielen Seiten verteidigt worden. Man vgl. C. Ritter, Untersuchungen über Plato S. 105 ff. und desselben Kommentar zu den *Gesetzen* S. 367 ff., und besonders Ed. Meyer, Geschichte des Altertums V passim.

3) Daß Panaetios den *Phaedon* verwarf, erzählt Asklepios zu Arist. Metaphys. *A* 9, S. 991b 3 (S. 90, 23 ff. Hayduck); vgl. Anth. Pal. IX 358. Diese Nachricht beruht doch vielleicht auf einem Irrtum, welcher entweder daher stammen kann, daß Panaetios die Unsterblichkeit der Seele, die im *Phaedon* abgehandelt wird, nicht zugeben konnte (Cic. Tusc. I 79), oder daher, daß er an der Echtheit der Dialoge, die dem Phaedon als Verfasser zugeschrieben wurden, zweifelte (Diog. Laert. II 64). Vgl. Zeller II 1^4, S. 441 f. Dagegen geht es nicht an, mit Zeller (II 1^4, S. 474) die Nachricht wegzudeuten, Proklos habe den *Staat* und die *Gesetze* verworfen (Olympiodor Prolegom. Cap. 26), wenn diese Verwerfung auch nur einer augenblicklichen Laune des Proklos zuzuschreiben ist. Vgl. Freudenthal im Hermes XVI, S. 201 ff.

4) Diog. Laert. IX 37.

5) Aelian. Var. hist. VIII 2. Athen. XI 114 (S. 506c).

6) Diog. Laert. III 62.

Dialogen werden historische Digressionen in einer recht ungeschickten Weise eingeführt. Wenn sie wirklich von Platon verfaßt sind, müssen sie doch als ganz unreife Versuche bezeichnet werden und verdienen keine weitere Beachtung. Auch die *Anterastae* müssen als eine recht mäßige Arbeit bezeichnet werden, die eine Nachahmung des *Charmides* und *Lysis* zu sein scheint, aber der frischen und anschaulichen Darstellung dieser Dialoge entbehrt. Sokrates drängt sich ohne weiteres den jungen Leuten auf, und diese sind ohne jeden Versuch individueller Charakteristik gezeichnet.[1]) Auch *Alkibiades* II ist gewiß nicht von Platon verfaßt; daß jedoch Xenophon sein Verfasser sein sollte, wie nach der Aussage des Athenaeos einige gemeint haben, ist ebenso unglaublich. Es ist schon verdächtig, daß der Dialog die stoische Behauptung: alle Unverständigen seien verrückt (ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται) behandelt, und mindestens ebenso wichtig ist der Umstand, daß einige Stellen des *Alkibiades* I in einer etwas ungeschickten Weise verwendet sind (S. 141 A ff. ist nach *Alkib.* I S. 105 A ff. gebildet, wie S. 145 B ff. nach *Alkib.* I S. 107 D ff.), wie auch die Schlußepisode, in der Alkibiades den Sokrates bekränzt, was dieser sehr gnädig aufnimmt, eine der prächtigsten Szenen des *Symposion* (S. 213 E) sehr ungeschickt nachahmt. Eine Reihe sprachlicher Absonderlichkeiten hat Stallbaum aufgezählt, und beachtenswert ist auch der Nachweis Ritters, daß *Alkibiades* II in sprachlicher Beziehung gewisse Berührungen mit den Jugendschriften Platons hat, während *Alkibiades* I, von dem er augenscheinlich abhängt, den Dialogen der mittleren Periode näher steht.[2])

Wegen des *Theages* ist kein Zweifel aus dem Altertum überliefert, aber dennoch darf die Unechtheit als festgestellt betrachtet werden. Höchst auffallend ist die Art und Weise, in der ein sorgsamer Vater den Sokrates zu Rate zieht, in welche Schule er seinen Sohn schicken soll; und der Schluß des Dialoges, worin die Entscheidung darüber, ob der junge Theages für Sokrates ein passender Schüler sei, dem Daimonion des Sokrates überlassen wird, ist ebenso ungereimt. Überhaupt fällt besonders die Rolle auf, die das Daimonion hier spielt, von dessen überraschenden Fähigkeiten Sokrates die wunderbarsten Geschichten vorträgt.[3]) Dazu kommt noch, daß das

1) Vgl. I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen S. 344 f. (Berlin 1896.) 2) Ritter, Untersuchungen S. 88 ff.

3) Mit Recht bemerkt Bruns (S. 347), daß wir im *Theages* in Unterströmungen der Sokratik hineinsehen, die, wenn sie nicht unterdrückt worden wären, auch aus Sokrates einen Wundermann und Pythagoras gemacht haben würden.

Daimonion S. 129 E als positiv antreibend dargestellt wird, während diese Wirkungsart S. 128 D in wörtlicher Übereinstimmung mit *Apol.* S. 31 C—D geradezu verneint wird. Endlich sind noch an zahlreichen Stellen andere Schriften Platons in ungeschickter Weise ausgeschrieben.[1])

Eine ganz rätselhafte Schrift ist der *Kleitophon*, der gewöhnlich als unecht angesehen wird, dessen Echtheit aber in der letzten Zeit mehrere Verteidiger gefunden hat.[2]) Der Hauptinhalt ist ein scharfer Angriff auf die sokratische Methode, aber die Antwort, die man doch erwarten könnte, bleibt aus; es ist nur ein Notbehelf, anzunehmen, daß der Schluß fehle.[3]) Bei unserer Untersuchung kann der *Kleitophon* jedenfalls nicht in Betracht kommen.

Schließlich muß *Alkibiades* I als wahrscheinlich unecht bezeichnet werden, obwohl die Gründe, welche für dessen Unechtheit sprechen, nicht ganz entscheidend sind.[4]) Es versteht sich leicht, daß die Schilderung Platons im *Symposion* vom Verhältnis zwischen Sokrates und Alkibiades zur Nachahmung auffordern mußte, wie wir es schon bei *Alkibiades* II gesehen haben; aber die Nachahmung ist in der Tat sehr unglücklich. Von der flammenden Begeisterung des Alkibiades für Sokrates findet sich keine Spur, während Sokrates gleich am Anfang des Dialoges, wo auch das Daimonion auftritt, als sein Liebhaber dargestellt wird und von seiner Fähigkeit, eine bessernde Wirkung auf den Alkibiades auszuüben, eine übertriebene Vorstellung hat.[5]) An mehreren Stellen wird mit einer auffallenden

---

1) Man vgl. S. 123 D ff. mit *Alkib.* I S. 125 B ff., S. 126 B und 127 A mit *Alkib.* I S. 124 E, S. 126 D mit *Protag.* S. 319 E—320 A, S. 127 E—128 A mit *Apol.* S. 19 E (recht weitgehende wörtliche Übereinstimmung), S. 128 B mit *Symp.* S. 177 D, S. 129 E ff. mit *Theaet.* S. 150 C ff. Daß an der letzten Stelle Platon umgekehrt im *Theaetetos* gegen den *Theages* polemisieren sollte, wie Janell (Hermes XXXVI, S. 427 ff. [1901]) will, ist wenig glaublich.

2) Z. B. Gomperz in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXIV, S. 763. Joël (Der echte und der Xenophontische Sokrates I, S. 481 ff.) sieht im *Kleitophon* einen Angriff auf den antisthenischen Sokrates. Vgl. Dümmler, Kleine Schriften I, S. 232.

3) Grote III, S. 20 ff. meint, daß Platon den Angriff auf Sokrates so kräftig gemacht habe, daß er ihn selbst nicht widerlegen könne. Deshalb habe er statt der Fortsetzung des *Kleitophon* das erste Buch des *Staates* geschrieben, das mit dem *Kleitophon* augenscheinlich zusammenhänge.

4) Die Echtheit wird von Adam verteidigt (Archiv für Geschichte der Philosophie XIV, S. 40 ff. [1901]). Er findet im *Alkib.* I denselben Grundgedanken wie im *Staate* VI, S. 494 A ff., wo er meint, daß Platon eben auf den Alkibiades hindeute. 5) Vgl. Bruns S. 339 ff.

Umständlichkeit vorgegangen, wie z. B. S. 108 B—D, wo Alkibiades nur mit großer Schwierigkeit einsieht, daß die Musik sich mit der Gymnastik parallelisieren läßt, was sonst als selbstverständlich betrachtet wird, und S. 112 D ff. wird die wohlbekannte sokratische Fragemethode umständlich erörtert. Diese Eigentümlichkeiten könnten die Annahme nahe legen, der Dialog sei eine Jugendarbeit Platons, wie mehrere seiner Verteidiger (z. B. Hermann und Stallbaum) in der Tat gemeint haben; aber dies ist sowohl aus sprachlichen Gründen unmöglich[1]), als deshalb, weil S. 121 E vier Kardinaltugenden erwähnt werden, was in den Jugendschriften Platons (vor dem *Euthyphron*) niemals vorkommt, wie später ausgeführt werden wird. Wir betrachten daher die Gründe, welche für die Unechtheit sprechen, als die überwiegenden.[2])

Hiermit sind wir mit den Dialogen fertig, die, weil sie der Unechtheit mehr oder weniger verdächtig sind, bei den folgenden Untersuchungen nicht berücksichtigt werden können. Es bleibt noch übrig, die Zweifel, welche gegen die Echtheit mehrerer der hier als echt behandelten platonischen Dialoge erhoben worden sind, kurz zu besprechen. Nur wenige sind ja, wie gesagt, ganz unbestritten geblieben, während mehrere auch jetzt noch die Autorität hervorragender Gelehrten gegen sich haben.

Die eigentliche Debatte über die Echtheit der platonischen Schriften wurde von Schleiermacher eröffnet, dessen Blick jedoch durch seine eigentümliche Auffassung der platonischen Dialoge, als ob sie ein zusammenhängendes philosophisches Lehrbuch ausmachten, in hohem Grade getrübt war, indem es ihm dadurch nahe gelegt wurde, solche Dialoge zu verwerfen, die mit der Theorie nicht übereinstimmten. Kurz nachher trat Ast auf und behauptete mit vollem Recht gegen Schleiermacher, daß es keinen systematischen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dialogen gebe; vielmehr müsse

---

1) Vgl. Ritter S. 89 f.

2) Was dagegen von Hirzel (Rhein. Mus. N. F. XLV, S. 419 ff. [1890]) gegen die Echtheit angeführt wird, ist wenig überzeugend. Er meint, daß Aristoxenos, wenn er den Dialog gekannt hätte, unmöglich die Beschuldigung gegen Sokrates hätte erheben können, er vernachlässige das Göttliche (Euseb. Praep. evang. XI 3, 8). Die Bemerkung Lutosławskis (S. 197), daß die Behauptung, der Mensch sei nur Seele (S. 130 C) unplatonisch sei, widerlegt sich durch *Phaed.* S. 115 C—D, *Staat* V, S. 469 D, *Gesetze* XII, S. 959 A—B.

jeder Dialog als „ein in sich selbst geschlossenes, organisch gebildetes Ganzes“ betrachtet werden.[1]) Aber dennoch konstruierte auch er sich von der schriftstellerischen Persönlichkeit Platons ein Phantasiebild und behauptete, daß, wenn man sich durch die größeren, unzweifelhaft echten Schriften eine Vorstellung sowohl von Platon selbst als von „jenem Platonismus, den Platon, als sein eigentümliches Wesen, nirgends ablegen konnte“, gebildet hätte, die Echtheit der übrigen Schriften sich mit Sicherheit entscheiden ließe; wenn z. B. Platon immer die Ideen und nirgends ein endliches Ziel vor Augen hätte, könnte die *Apologie* unmöglich echt sein, weil hier eine einzelne, konkrete Person, Sokrates, „welchen Platon immer fast als idealische Person aufführt“, verteidigt würde.[2]) Am Ende bestanden nur 14 Dialoge die Probe.

Weit verständiger wurde die Echtheitsfrage von Socher behandelt. Er wandte sich sowohl gegen Schleiermacher als gegen Ast, und die Ungereimtheiten namentlich des letzteren wurden von ihm vielfach mit Witz und Schärfe bloßgelegt. Während er dadurch viele verkannte Dialoge wieder zu Ehren brachte, verwarf er dagegen drei wichtige Dialoge, die sowohl Schleiermacher als Ast für echt gehalten hatten, den *Sophistes*, den *Politikos* und den *Parmenides*. Er machte sich freilich darüber lustig, daß Ast einen Dialog nach dem anderen als „unplatonisch“ verwarf; die drei genannten Dialoge seien aber nicht nur unplatonisch, sondern sogar zum Teil „antiplatonisch“ und infolgedessen notwendigerweise unecht.[3]) Socher machte die folgenschwere Entdeckung, welche heute noch nicht genügend anerkannt ist, daß zwischen diesen Dialogen und mehreren der Hauptwerke Platons wesentliche Differenzen bestehen, aber er konnte die Widersprüche nur durch Zerhauen des Knotens beseitigen.

Bei den Behandlungen der platonischen Dialoge, welche in der folgenden Zeit erschienen, wurde natürlich auch die Echtheitsfrage aufgenommen, aber neue Gesichtspunkte wurden nicht eingeführt[4]); gewöhnlich wurde die Frage nach Stimmungsrücksichten abgetan. Indessen hatte schon Schleiermacher auf einen sichereren Weg hin-

1) Fr. Ast, Platons Leben und Schriften S. 38 ff. (Leipzig 1816).

2) Ast S. 9 ff. Die Inkonsequenzen Asts werden von Grote (I, S. 174) treffend beleuchtet. Er gibt ihm recht darin, daß jeder Dialog als ein besonderer Organismus betrachtet werden müsse, aber eben darum verwirft er seine Methode, die Echtheit zu bestimmen.

3) J. Socher, Über Platons Schriften S. 258 ff. (München 1820).

4) Wegen Ribbing, der mit Ast prinzipiell übereinstimmt, s. o. S. 9.

gewiesen, dem er freilich selbst nicht gefolgt war, nämlich auf eine Untersuchung darüber, welche platonischen Schriften von Aristoteles erwähnt werden.[1]) Später wurde auf die aristotelischen Zitate von Ueberweg die größte Mühe verwendet.[2]) Er hat nicht nur eine große Menge Zitate gesammelt, sondern sie auch nach ihrer Form klassifiziert. Es ist nämlich verhältnismäßig selten, daß Aristoteles, wenn er platonische Schriften zitiert, sowohl den Namen Platons als den Titel der betreffenden Schrift anführt; oft nennt er nur den Namen Platons — wobei es in vielen Fällen zweifelhaft bleibt, ob er von einer bestimmten Stelle einer Schrift Platons oder von mündlichen Äußerungen redet —, bisweilen nennt er den Sokrates; in anderen Fällen wird der Titel des betreffenden Dialoges angeführt, ohne daß Platon genannt wird, und endlich kommt es vor, daß keins von beiden geschieht, sondern nur einige Worte angeführt werden, welche in einer erhaltenen platonischen Schrift tatsächlich vorkommen; doch ist es dann zuweilen aus dem Zusammenhange ersichtlich, daß von Platon die Rede ist. Auch solche Zitate sind als Echtheitsbeweise nicht ohne Wert.

Durch dieses Mittel lassen sich für die Echtheit eines großen Teiles der dem Platon zugeschriebenen Schriften genügende Beweise führen; in einigen Fällen ist jedoch das Zeugnis des Aristoteles recht unsicher, und in anderen Fällen fehlt ein Zeugnis ganz. Aber selbstverständlich ist das Fehlen eines Zeugnisses von seiten des Aristoteles kein Beweis gegen die Echtheit, wie einige gemeint zu haben scheinen.

Ueberweg meinte aber auch, bei Aristoteles direkte Beweise für die Unechtheit des *Hippias maior* und des *Parmenides* zu finden.[3]) Im ersteren Falle besteht der Beweis darin, daß Aristoteles einmal den *Hippias minor* nur als „*Hippias*“ anführt[4]); der Beweis ist aber ohne Wert.[5]) Was den *Parmenides* betrifft, stützt sich Ueberweg darauf, daß Aristoteles die Behauptung aufstellt, die Platoniker hätten die Frage nicht berücksichtigt, in welcher Weise die Dinge an den

---

1) Schleiermacher I 1, S. 33.

2) Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften (Wien 1861). 3) Ueberweg S. 175 ff.

4) Arist. Metaphys. Δ 29, S. 1025a 6.

5) Er wird jedoch von Zeller (II 1^4, S. 465) gutgeheißen. Mit Recht bemerkt aber Bergk (Griechische Literaturgeschichte IV, S. 450), daß man sehr gut vom *Oedipus* des Sophokles reden kann, selbst wenn man beide Tragödien dieses Namens für echt hält.

Ideen teilhaben oder die Ideen nachahmen, was eben im *Parmenides* untersucht wird; er hat aber die Worte des Aristoteles ungenau wiedergegeben.[1])

Nachdem man die große Bedeutung der aristotelischen Zitate eingesehen hatte, lag die Versuchung nahe, die Methode zu mißbrauchen. Dieser Versuchung erlag Schaarschmidt.[2]) Er fiel auf den Irrtum Asts zurück, aus den unzweifelhaft echten Schriften Platons einen „Platonismus" zu konstruieren, welcher als Maßstab zur Beurteilung der Echtheit der übrigen Schriften benutzt werden könnte; zur Abgrenzung der unzweifelhaft echten Schriften Platons meinte er aber durch die Untersuchungen Ueberwegs Mittel gewonnen zu haben, die Ast nicht gekannt hatte. Indessen ging die Rechnung nicht auf, weil Schaarschmidt auch von Socher gelernt hatte, daß der *Sophistes* und der *Politikos* den übrigen Schriften Platons an entscheidenden Punkten widersprechen, und daher mußte er die Zeugnisse des Aristoteles für die Echtheit dieser Dialoge in einer sehr spitzfindigen Weise wegdeuten.[3]) In vielen anderen Fällen erging es ihm ebenso, so daß am Ende nur 9 Dialoge die doppelte Probe bestanden. Unter diesen waren aber merkwürdigerweise die *Gesetze*, die Ast verworfen hatte; in diesem Falle war nämlich das Zeugnis des Aristoteles zu unzweideutig, und Schaarschmidt wagte es nicht, wie vorher Zeller[4]), die Möglichkeit zuzugeben, daß selbst Aristoteles sich getäuscht hätte. Und doch widerspricht der Geist der *Gesetze* entschieden dem von Schaarschmidt konstruierten „Platonismus", und

---

1) Tatsächlich sagt Aristoteles (Metaphys. *A* 6, S. 987 b 13) nur, daß die Platoniker die Frage unerledigt gelassen haben: *ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν* (*εἴασαν ἐν κοινῷ ζητεῖσθαι* Alex. Aphrodis. z. St.; *in medio reliquerunt* Bonitz z. St. und Zeller II 1⁴, S. 469). Die übrigen Argumente Ueberwegs gegen die Echtheit des *Parmenides* werden später behandelt werden.

2) C. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften (Bonn 1866).

3) So schon im Rhein. Mus. N. F. XVIII, S. 1 ff. (1863) und XIX, S. 63 ff. (1864). Hierdurch wurde schon Ueberweg überzeugt (Neue Jahrb. LXXXIX, S. 120 ff. [1864]), wodurch er seine Ansichten über den *Sophistes* und *Politikos* mit denjenigen in Übereinstimmung brachte, die er früher über den *Parmenides* ausgesprochen hatte. Somit war die Frage allein darauf zurückgeführt, wie man die Worte des Aristoteles auszulegen hatte.

4) E. Zeller, Platonische Studien (Tübingen 1839). Schon in der ersten Ausgabe der „Philosophie der Griechen" (1846) ließ Zeller jedoch seinen Zweifel an der Echtheit der *Gesetze* fallen, aber er erreichte es nie, die richtigen Konsequenzen aus den Beobachtungen von der Natur der *Gesetze* zu ziehen, die er damals mit scharfem Blick gemacht hatte.

es wäre in der Tat sehr angemessen gewesen, zu untersuchen, ob nicht einige der von Schaarschmidt verworfenen Schriften sich durch eine Vergleichung mit den *Gesetzen* verteidigen ließen, um so mehr als die in beiden Fällen gegen die Echtheit herbeigebrachten Argumente so ziemlich gleichartig waren.

Eben dieser Umstand gibt dem Studium der Geschichte der Echtheitsfrage auch für unsere Auffassung der Frage nach der Zeitfolge eine gewisse Bedeutung. Wenn wir gewahr werden, daß eine Reihe von Einsprüchen gegen die Echtheit — eine trockene und schwerfällige Darstellungsweise, das Fehlen dramatischen Lebens, Abweichungen von den philosophischen Anschauungen, die in den unzweifelhaft echten Dialogen vorgetragen werden — von einigen Gelehrten gegen die *Gesetze* und von anderen gegen andere Dialoge (nicht nur gegen den *Sophistes* und den *Politikos*, sondern auch gegen den *Philebos*) erhoben wird, erreichen wir schon dadurch eine Wahrscheinlichkeit dafür, daß diese Dialoge zeitlich einander nahe stehen. Wenn wir ferner die *Gesetze*, deren Echtheit durch das Zeugnis des Aristoteles völlig gesichert ist, mit dem *Staate* vergleichen, wo ja ein verwandter Gegenstand in einem ganz anderen Geiste behandelt wird, lernen wir auch, daß wir nicht davon ausgehen dürfen, Platon habe während seiner 50jährigen schriftstellerischen Tätigkeit an denselben Anschauungen überall festgehalten. Sogar starke Widersprüche zwischen den verschiedenen Dialogen dürfen somit nicht als Beweise gegen die Echtheit benutzt werden. Wenn wir auch Grote darin nicht zustimmen können, daß alle die Schriften, die Thrasyllos in seine Sammlung aufnahm, als echt angesehen werden müssen, behält er doch jedenfalls darin recht, daß es ein wissenschaftlicheres Verfahren ist, auf Grund der überlieferten Schriften unsere Ansichten über Platon herauszubilden, als die Echtheit der überlieferten Schriften nach unseren zum voraus gebildeten Ansichten von Platon zu beurteilen.[1])

1) Grote I, S. 206. Ein typisches Beispiel einer verkehrten Schlußfolgerung findet man bei Appel im Archiv für Geschichte der Philosophie V, S. 55 ff. Er weist nach, daß die Ideenlehre Platons im *Sophistes* kritisiert wird, und schließt daraus, daß der *Sophistes* unmöglich von Platon abgefaßt sein könne. Es heißt (S. 56): „Ist die im *Sophistes* verspottete idealistische Lehre die Platos, so ist wohl die Unechtheit des Dialoges bewiesen, denn daß Plato selbst die Ideenlehre, die Grundlage und Krone seines Systems, systematisch und ironisch in allen Hauptpunkten widerlegt habe, um sich dann selbst auf den Standpunkt des *Sophistes* zu stellen und sich so dem Aristoteles zu nähern, ist doch recht unwahrscheinlich.“ Diese Folgerung ließe sich nicht widerlegen, wenn nur jemand

Von den *Gesetzen* ist noch der Nachricht zu erwähnen, welche uns aus dem Altertum erhalten ist: sie seien vom Opuntier Philippos herausgegeben worden.[1]) Die Theorien, zu denen diese Nachricht in neuerer Zeit Anlaß gegeben, daß der genannte Philippos das Werk einer ganzen Umarbeitung unterzogen habe, werden wir jedoch hier übergehen; wir knüpfen nur die Bemerkung daran, daß, wenn Philippos ebenfalls nach einer an derselben Stelle erhaltenen Überlieferung als Verfasser der *Epinomis* angesehen wurde, wir dadurch gar kein Recht haben, diesen Dialog dem Platon abzusprechen. Selbst in dem Falle, daß die Nachricht zuverlässig ist, braucht sie doch nichts weiter zu besagen, als daß Philippos die *Epinomis* ebenso wie die *Gesetze* aus den Konzepten Platons herausgegeben habe.[2]) Die aus dem Inhalt der *Epinomis* geschöpften Verdächtigungsgründe werden wir später besprechen.

Was sonst gegen die Echtheit bald dieses, bald jenes Dialoges bei unzähligen Gelegenheiten angeführt worden ist, verdient keine weitläufige Auseinandersetzung. Daß einige Dialoge, wie z. B. der *Euthydemos* und der *Hippias maior,* eine äußerst grobe Verspottung gleichzeitiger Sophisten enthalten, während andere an falschen oder spitzfindigen Schlußfolgerungen reich sind, welche gewisse Gelehrte einem so großen Philosophen wie Platon nicht zutrauen mögen, kann nicht als genügender Beweis gegen die Echtheit angesehen werden. Es muß als allgemeine Regel festgehalten werden, daß die Beweislast den Leugnern der Echtheit obliegt. Dagegen darf es als indirekter Beweis für die Echtheit betrachtet werden, wenn es auf Grund der als echt angesehenen Dialoge gelingen sollte, ein zusammenhängendes und verständliches Gesamtbild des Entwickelungsganges Platons hervorzubringen. Dies muß aber späteren Abschnitten vorbehalten bleiben.

II. Sprachliche und stilistische Untersuchungen.

Die Untersuchungen über Sprache und Stil der platonischen Dialoge sind zwar auch für die Echtheitsfrage von Bedeutung, wie sie in der Tat zu ihrer Lösung öfters verwendet worden sind; namentlich hat man doch die Frage der Zeitfolge durch dieses Mittel be-

---

uns verbürgen könnte, daß die Ideenlehre „die Grundlage und Krone" des platonischen Systems sei. Wenn wir aber an der Echtheit des *Sophistes* festhalten, muß eben diese unbegründete Voraussetzung fallen.

1) Diog. Laert. III 37. 2) Grote III, S. 463. Gomperz II, S. 563 f.

antworten wollen. Es war an sich ganz natürlich, daß man sich, nachdem durch hauptsächlich philosophische Erwägungen so viele abweichende Ansichten über die Zeitfolge der Dialoge sich herausgestellt hatten, nach einem Merkmal umsah, das der subjektiven Willkür weniger Raum ließe. Man ging dann von der ganz glaubwürdigen Voraussetzung aus, daß während einer mehr als 50jährigen schriftstellerischen Tätigkeit mit Notwendigkeit Änderungen in der sprachlichen Ausdrucksweise haben eintreten müssen, durch deren Beobachtung chronologische Schlußfolgerungen gezogen werden könnten.

Das Studium der sprachlichen Eigentümlichkeiten der platonischen Schriften ist in den letzten Jahrzehnten mit außerordentlichem Eifer betrieben worden und umfaßt schon eine ganze Literatur. Es wird nicht möglich sein, alles, was auf diesem Gebiete erreicht worden ist, hier genau aufzurechnen; in dieser Beziehung ist auf Lutosławski zu verweisen, welcher nicht allein über die betreffenden Arbeiten eine Übersicht gegeben, sondern auch selbst Folgerungen aus ihnen gezogen hat, deren Richtigkeit genauer zu prüfen ist.[1])

Der eigentliche Begründer der auf die Chronologie der platonischen Dialoge gerichteten sprachlichen und stilistischen Studien ist Campbell.[2]) Von dessen stilistischen Beobachtungen lassen sich indessen mehrere natürlicher unter einem anderen Gesichtspunkte betrachten, weil sie sich auf die dialogische Einkleidung beziehen; sie werden daher erst im folgenden Abschnitt besprochen werden.

Rein sprachlicher Art sind dagegen Campbells Untersuchungen über den Wortschatz der verschiedenen Dialoge. Es gelang ihm, nachzuweisen, daß der *Sophistes* und der *Politikos*, die den Anlaß zur ganzen Arbeit gegeben hatten, in Beziehung auf den Wortschatz dem *Timaeos*, dem *Kritias* und den *Gesetzen*, die er mit vollem Recht zu den spätesten Schriften Platons rechnete, am nächsten stehen. Sie enthalten alle einen besonderen Reichtum an seltenen und neugebildeten oder künstlich zusammengesetzten Wörtern, zum großen Teil von technischer Bedeutung, und viele dieser Wörter sind mehreren der genannten Dialoge gemeinsam. Campbell stellte geradezu eine statistische Berechnung darüber auf, wie viele Wörter jeder Dialog im Verhältnis zu seinem Umfang mit *Timaeos*, *Kritias* und den *Gesetzen* — und sonst mit keinem Dialog — gemeinsam hat. Hierbei er-

1) Lutosławski S. 64 ff.

2) Seine Studien finden sich teils in der Einleitung zur Ausgabe des *Sophistes* und des *Politikos* (Oxford 1867), teils im zweiten Bande der Ausgabe des *Staates* von Jowett und Campbell (Oxford 1894).

schienen die höchsten Zahlen gerade beim *Sophistes* und *Politikos*, und die nächste Stelle wurde vom *Phaedros* eingenommen. Jedoch schloß er hieraus nicht direkt auf die Zeitfolge; denn für den *Phaedros* gab er das Vorhandensein besonderer Umstände zu, während er umgekehrt die Armut des *Parmenides* an seltenen Wörtern oder an Wörtern, die sich nur in den spätesten Dialogen finden, aus seinem abstrakten Inhalt herleitete.

Ferner wies Campbell bei den von ihm untersuchten Dialogen — wozu sich hier noch der *Philebos* gesellte, dessen Reichtum an seltenen Wörtern nicht so augenfällig war — die Eigentümlichkeit nach, daß sie sich durchgehends durch eine etwas unnatürliche Ausdrucksweise, besonders durch eine verschränkte Wortstellung und durch einen eigentümlichen rhythmischen, bisweilen fast dithyrambischen Tonfall auszeichnen. In dieser Beziehung sollten der *Sophistes*, der *Politikos* und der *Philebos* zwischen dem *Phaedros*, dem *Theaetetos* und dem *Staate* einerseits und dem *Timaeos*, dem *Kritias* und den *Gesetzen* anderseits eine mittlere Stellung einnehmen.[1]) Vom *Phaedros* meinte er, diese Eigentümlichkeit sei noch durch ein bewußtes Streben des Verfassers verschuldet, indem er mit den poetischen Ausdrücken Scherz treibe; später sei sie ihm aber ganz zur Natur geworden.

Mehr Aufsehen als diese Beobachtungen Campbells, welche trotz ihrer großen Bedeutung lange übersehen wurden, erregten die Untersuchungen Dittenbergers über einige wenige, aber bei Platon häufig vorkommende Redewendungen.[2]) Er bemerkte, daß von den von Platon überhaupt verwendeten durch *μήν* gebildeten Partikelverbindungen einige — nämlich *τί μήν*; (in der Bedeutung: „ja selbstverständlich"), *γε μήν* und *ἀλλὰ . . . μήν* — in allen den Dialogen, welche gewöhnlich zur frühesten Periode gerechnet werden, ja noch im *Phaedon*, nicht vorkommen, während sie in anderen recht häufig sind. Ferner teilte er die Dialoge, worin die genannten Partikelverbindungen vorkommen, in zwei Unterabteilungen, von denen die erstere das *Symposion*, den *Lysis*, den *Phaedros*, den *Staat* und den *Theaetetos* umfaßte, während die letztere aus dem *Parmenides*, dem *Philebos*, dem *Sophistes*, dem *Politikos* und den *Gesetzen* bestand; den *Timaeos* und den *Kritias* ließ er außer Betracht. Diese Unterscheidung beruhte

1) Campbell in der Ausgabe des *Sophistes* und des *Politikos* S. XXXIX.

2) W. Dittenberger, Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge (Hermes XVI, S. 321 ff. [1881]). Selbst Campbell bezeichnet mit übertriebener Bescheidenheit die sprachstatistische Methode als von Dittenberger eingeführt (in der Ausgabe des *Staates* II, S. 25).

darauf, daß in der letzteren Abteilung die Konjunktion ὥσπερ durch das gleichbedeutende καθάπερ häufig ersetzt wird, wie auch ἕωσπερ durch μέχριπερ; endlich kommt auch der pleonastische Ausdruck τάχα . . . . ἴσως ausschließlich in diesen Dialogen vor.

Dem Vorgang Dittenbergers folgten zahlreiche Gelehrte, die in Zeitschriftartikeln und Dissertationen einzelne Punkte des Sprachgebrauches Platons behandelten. Sie arbeiteten jedoch oft ohne Kenntnis ihrer Vorgänger, zuweilen auch ohne das spezielle Ziel, ihre sprachlichen Untersuchungen auf die Chronologie der Dialoge zu verwenden. Aber dennoch stimmten ihre Resultate vorzüglich miteinander überein. Immer deutlicher sonderten sich die Dialoge, welche Campbell als die spätesten bezeichnet hatte, als eine besondere Gruppe aus. Nur wenige Arbeiten sollen hier besonders hervorgehoben werden.

Eine große Anzahl sprachlicher Phänomene wurde von Ritter behandelt.[1]) Besonders untersuchte er die verschiedenen Partikelverbindungen, von denen Platon, wie die Griechen überhaupt, sehr viele anwendet, die einander in Bedeutung ganz nahe stehen, wodurch es namentlich auffallend wird, daß Platon in gewissen Dialogen einige unter ihnen bevorzugt. Zunächst machte Ritter auf die zahlreichen Antwortformeln aufmerksam, die Platon in seinen Dialogen so außerordentlich stark variiert. Dieselben wurden später auch von v. Arnim[2]) untersucht, dessen Ergebnisse mit denjenigen Ritters vorzüglich übereinstimmten, was um so entscheidender ist, als ihm die Untersuchungen seines Vorgängers unbekannt geblieben waren. Er beschränkte sich nicht darauf, die Formeln und Redeweisen jeder Art zu zählen, sondern er stellte auch eine Berechnung darüber auf, in wie vielen Fällen Platon Anlaß gehabt hätte, sich der betreffenden Ausdrücke zu bedienen, was der Statistik einen besonderen Wert verleiht.[3]) Das wichtigste Ergebnis dieser Gelehrten war, daß die Antwortformeln, welche eine kräftige Zustimmung ausdrücken, entweder dadurch, daß sie einen Superlativ enthalten, oder als eine rhetorische Frage gebildet sind (wie das τί μήν; Dittenbergers), in den späteren Dialogen sich besonders häufig finden.

In der Hauptsache ergaben sich, wie gesagt, aus den sprachlichen Untersuchungen übereinstimmende Resultate; es läßt sich jedoch nicht

1) C. Ritter, Untersuchungen über Plato (Stuttgart 1888).

2) J. ab Arnim, De Platonis dialogis quaestiones chronologicae (Ind. schol. Rostock 1896).

3) Ähnlich schon Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen² S. 253 ff. (Freiburg i. B. 1888).

leugnen, daß namentlich diejenigen Gelehrten, welche sich auf die Untersuchung einiger wenigen sprachlichen Phänomene beschränkten, zuweilen etwas zu rasch folgerten. Es war z. B. wenig überlegt, daß Dittenberger den *Lysis* und das *Symposion* später als den *Phaedon* ansetzte, nur weil in jenen Dialogen die Partikel *μήν* an ganz wenigen Stellen in besonderen Verbindungen vorkommt. Noch viel mehr übereilt war die Anordnung von Walbe, welcher die chronologische Reihenfolge der Dialoge und sogar der verschiedenen Bücher des *Staates* einzig mit Rücksicht darauf bestimmte, ob das Wort *ξύμπας* gänzlich fehlt oder in jedem Buche ein-, zwei-, drei- oder viermal vorkommt.[1]) Auch wurde nicht immer beachtet, daß eine gewisse Formel mitunter in einer anderen Bedeutung vorkommt, als in den meisten Fällen. Wenn z. B. die Formel *τί μήν*; im *Ion* S. 531 D vorkommt, geht es nicht an, aus dem Grunde diesen Dialog einer späteren Gruppe zuzuzählen oder eventuell als unecht zu verwerfen; die Formel bedeutet nämlich an dieser Stelle nicht wie sonst „ja selbstverständlich" (eigentlich: „was denn sonst?"), sondern „was denn?"[2])

Daß es bei jeder statistischen Untersuchung der Beobachtung einer großen Anzahl Fälle bedarf, wurde besonders von Lutosławski eingeschärft. Dieser Gelehrte stellte 500 der von den früheren Forschern beobachteten sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten zusammen und benutzte sie zu einer zusammenfassenden Statistik, die, weil ihr eine mathematische Exaktheit vindiziert wird, einer genaueren Prüfung unterzogen werden muß.

Aus sämtlichen stilistischen Eigentümlichkeiten, welche bei Platon beobachtet worden sind, hat Lutosławski 500 ausgesucht, die in einem oder mehreren der sechs Dialoge *(Sophistes, Politikos, Philebos, Timaeos, Kritias, Gesetze)* vorkommen, welche von fünf verschiedenen Gelehrten (Campbell, Dittenberger, Schanz, Ritter, v. Arnim) als die spätesten angesehen werden.[3]) Diese Eigentümlichkeiten werden mithin als für den „späteren Stil" Platons besonders charakteristisch betrachtet. Sodann hat er nachgezählt, wie viele dieser Eigentümlichkeiten in jedem der übrigen Dialoge vorkommen, wodurch sich die stilistische Verwandtschaft dieser Dialoge mit den Dialogen „späteren Stiles" bestimmen läßt. Da indessen die verschiedenen Eigentümlichkeiten nicht alle gleichwertig sind, werden einige genauere Bestimmungen eingeführt. Sie werden nämlich nach dem Gewicht, das ihnen

1) E. Walbe, Syntaxis Platonicae specimen S. 1 ff. (Diss. Bonn 1888).
2) Vgl. Ritter S. 96. 3) Lutosławski S. 140.

beizumessen ist, in vier Klassen geteilt, so daß eine Eigentümlichkeit zweiter Klasse mit zwei, eine Eigentümlichkeit dritter Klasse mit drei, und eine Eigentümlichkeit vierter Klasse mit vier Eigentümlichkeiten erster Klasse gleich gerechnet werden. Wenn ferner eine weniger bedeutende Eigentümlichkeit in demselben Dialoge mehrmals vorkommt, geht sie nach bestimmten Normen in eine höhere Klasse über, wobei namentlich der Umfang des Dialoges in Betracht kommt, weil es selbstverständlich mehr auffallen muß, wenn eine gewisse Eigentümlichkeit in einer kürzeren Schrift mehrere Male wiederkehrt.

Es ist unbedingt zu billigen, daß die Eigentümlichkeiten so nach ihrer größeren oder geringeren Bedeutung geschieden werden, aber die Unterscheidung zwischen den genannten vier Klassen wird ganz willkürlich durchgeführt. Außerdem werden unter den stilistischen Eigentümlichkeiten gewisse Sonderbarkeiten mitgerechnet, die mit den übrigen überhaupt nicht zusammengestellt werden dürfen. Es wird z. B. als eine Eigentümlichkeit dritter Klasse gerechnet, wenn ein Dialog den ersten Teil einer von Platon später geplanten Tetralogie ausmacht, während es als eine Eigentümlichkeit vierter Klasse gerechnet wird, wenn ein Dialog die zweite oder dritte Stelle einer Tetralogie einnimmt. Diese Eigentümlichkeit zählt also ebensoviel wie das Vorkommen von vier seltenen Wörtern in einem Dialoge — wie läßt sich etwas so Ungleichartiges vergleichen? Ebenso ist die Eigentümlichkeit, daß Sokrates in einem Dialoge von der Leitung des Gespräches ganz oder teilweise zurücktritt, mit sprachlichen Absonderlichkeiten ganz unvergleichbar. Und auch diese sind mit großer Willkürlichkeit klassifiziert. Es wird z. B. als eine Eigentümlichkeit zweiter Klasse gerechnet, wenn sich auf je zwei Seiten zwischen 33 und 38 Präpositionen finden, oder wenn rhetorische Fragen zwischen 5 und 10% aller Fragen ausmachen; dagegen soll es eine Eigentümlichkeit dritter Klasse sein, wenn sich auf jeder Seite zwischen 19 und 21 Präpositionen finden, oder wenn rhetorische Fragen zwischen 10 und 20% der Fragen ausmachen, und endlich liegen Eigentümlichkeiten vierter Klasse vor, wenn die Zahl der Präpositionen mehr als 21 auf jeder Seite beträgt, oder wenn die rhetorischen Fragen mehr als 20% sämtlicher Fragen ausmachen. In vielen ähnlichen Fällen herrscht ein ebenso willkürliches Verfahren.[1])

Nachdem auf diese Weise die stilistischen Eigentümlichkeiten jedes einzelnen Dialoges aufgezählt sind, wird ihre Anzahl mit der

1) Lutosławski S. 148 ff.

Anzahl dieser Eigentümlichkeiten, welche die *Gesetze* darbieten (d. h. 718), verglichen; die *Gesetze* werden nämlich als die entschieden späteste Schrift Platons angesehen. Wenn z. B. der *Theaetetos* 233 stilistische Eigentümlichkeiten „späteren Stiles“ aufzuweisen hat, wird seine Verwandtschaft mit den *Gesetzen* durch die Bruchzahl $\frac{233}{718} = 0{,}32$ ausgedrückt usw. Es ergibt sich nun, daß die so gewonnenen Verhältniszahlen für die verschiedenen Dialoge stark voneinander abweichen. So hat z. B. die *Apologie* die Verhältniszahl 0,02, der *Gorgias* 0,12, der *Staat* 0,57, der *Phaedros* 0,31, der *Theaetetos* 0,32, der *Parmenides* 0,34, der *Sophistes* 0,65 (die *Gesetze* natürlich 1,00).

Dabei ist aber zu bemerken, daß der verschiedene Umfang der Dialoge hier nicht in Betracht gezogen wird, obgleich ja selbstverständlich ein längerer Dialog an sich nach aller Wahrscheinlichkeit eine größere Anzahl bestimmter Eigentümlichkeiten aufweisen müßte. Es geht jedoch auch nicht an, das Verhältnis zwischen der Zahl der Eigentümlichkeiten und der Seitenzahl der Dialoge als entscheidend aufzufassen[1]), weil nichts dafür spricht, daß die Zahl der Eigentümlichkeiten bei unverändertem Stilgebrauch in demselben Verhältnis wie der Umfang der Schrift zunehmen solle. Vielmehr nimmt Lutosławski an, daß, wenn eine Schrift einen gewissen Umfang erreicht habe, ihr schon genügende Veranlassung gegeben sei, ihre stilistischen Absonderlichkeiten an den Tag zu legen, so daß eine weitere Vermehrung des Umfanges die Zahl derselben in keinem besonderen Grade vermehren würde. Bei welchem Umfang dieser Punkt erreicht wird, bleibt freilich ganz unsicher, und hängt zum Teil davon ab, wie groß die Zahl der berücksichtigten Eigentümlichkeiten ist. Wenn z. B. der *Staat*, der 194 Seiten[2]) umfaßt, 407 stilistische Eigentümlichkeiten späteren Stiles aufweist und seine Verwandtschaft mit den *Gesetzen* durch die Verhältniszahl 0,57 ausgedrückt wird, während der *Theaetetos*, der 53 Seiten umfaßt, 233 Eigentümlichkeiten

1) Diese Rechnungsweise wird von Heikel (Eranos. Acta philologica Suecana IV, S. 11 ff. [1900]) als mindestens ebenso genau wie die Lutosławskis empfohlen; das beruht aber auf einem Mißverständnis der ganzen Methode des genannten Gelehrten. Etwas ganz anderes ist es, daß die Anzahl Fälle, worin eine bestimmte Eigentümlichkeit in den verschiedenen Schriften vorkommt, zu dem Umfang der Schriften in Beziehung steht, aber das hat Lutosławski ja schon bei der Feststellung der relativen Bedeutung der Eigentümlichkeiten — wenn auch mit großer Willkürlichkeit — in Betracht gezogen.

2) Lutosławski zählt immer nach den Seiten der Didotschen Ausgabe, weil die Seiten der übrigen Ausgaben sehr verschiedene Textquantitäten enthalten.

und die Verhältniszahl 0,32 hat, läßt sich in der Tat gar nichts daraus folgern. So meint Lutosławski es ja auch, da er mit Entschiedenheit behauptet, man müsse stets zwei Texte von gleichem Umfang vergleichen. Daraus folgt aber, daß die Berechnung für die kleinen Dialoge ganz unmöglich ist.

Infolgedessen meint Lutosławski nicht, daß die von ihm ermittelten Verhältniszahlen einfach die chronologische Reihenfolge der Dialoge augenscheinlich machen sollen — tatsächlich setzt er auch den *Theaetetos* später als den *Staat* an —, aber er stellt doch gewisse Folgerungen auf, die er als sicher betrachtet. Die sechs Dialoge, welche auch von den früheren Stilforschern als die spätesten angesehen wurden, treten bei ihm mit einer viel größeren Zahl stilistischer Eigentümlichkeiten auf als die übrigen, und vor diesen erscheinen als eine besondere Gruppe der *Staat*, der *Phaedros*, der *Theaetetos* und der *Parmenides*; noch früher seien der *Kratylos*, das *Symposion* und der *Phaedon* abgefaßt. Die frühesten Dialoge sind mit geringerer Sicherheit geordnet.

In der Tat ist also Lutosławski durch seine weitläufigen Berechnungen nicht viel weiter gelangt als die früheren Sprachstatistiker; so hatte schon Ritter klar eingesehen, daß der *Staat*, der *Phaedros* und der *Theaetetos* eine mittlere Gruppe ausmachen.[1]) Wenn Lutosławski aber meint, daß er die Behauptungen der Früheren durch entscheidende Beweise unterstützt habe, gibt er sich einer Illusion hin. Denn die verhältnismäßig so überaus große Anzahl Eigentümlichkeiten „späteren Stiles", welche den *Sophistes* und die nachfolgenden Dialoge kennzeichnet, stammt zum Teil daher, daß die Eigentümlichkeiten „späteren Stiles", mit welchen durchgehends operiert wird, mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch eben dieser Dialoge ausgewählt sind; und bei dieser Auswahl stützt sich ja Lutosławski — und zwar mit vollem Recht — ganz und gar auf seine zahlreichen Vorgänger. Hat er es ja doch selbst eingestanden, daß die besonders eifrige Arbeit, die Campbell dem Wortschatz des *Sophistes* und des *Politikos* gewidmet hat, die Zahl der stilistischen Eigentümlichkeiten dieser beiden Dialoge abnorm vermehrt habe[2]); in der Tat zeichnen sich diese Dialoge durch die Verhältniszahlen 0,65 und 0,69 aus, während der *Philebos*, der von Lutosławski später gesetzt wird, bei genau

1) Den *Parmenides* hielt er damals für der Unechtheit verdächtig; später hat er aber diesen Zweifel fallen lassen (Archiv für Geschichte der Philosophie XI, S. 24).

2) Lutosławski S. 186 f.

demselben Umfang wie der *Politikos* die Verhältniszahl 0,56 hat. Läßt sich somit aus den Verhältniszahlen überhaupt etwas schließen?

Während wir also die statistischen Berechnungen Lutosławskis nicht annehmen können, sind seine Resultate jedoch in der Hauptsache gutzuheißen; denn die sichersten unter ihnen standen schon vorher fest. Ganz einstimmig zeigen die Stilforschungen, daß die sechs Dialoge, welche Campbell als die spätesten bezeichnete, in der Tat zusammengehören, und auch wegen der vorletzten Gruppe herrscht völlige Übereinstimmung. Hier haben überdies die Argumente Lutoslawskis eine stärkere Beweiskraft als bei der spätesten Gruppe; hier liegt nämlich kein Grund vor, ihn einer *petitio principii* zu bezichtigen, weil die stilistischen Eigentümlichkeiten ohne Rücksicht auf den *Staat*, den *Phaedros*, den *Theaetetos* oder den *Parmenides* ausgesucht sind.

Die Richtigkeit der Ergebnisse der Sprachstatistiker ist aber namentlich aus dem Grunde in Zweifel gezogen worden, weil der *Phaedros* von ihnen der vorletzten Gruppe der Dialoge zugerechnet wird. Es war nämlich früher die herrschende Ansicht, daß der *Phaedros* eine Jugendschrift Platons sei; wenn man ihn auch nicht mit Schleiermacher an die Spitze sämtlicher platonischen Werke setzte, waren doch die meisten davon überzeugt, daß der *Phaedros* wenigstens vor dem *Phaedon* und wahrscheinlich auch vor dem *Symposion* abgefaßt sei, und selbst von den Gelehrten, welche im allgemeinen den Sprachstatistikern zustimmen, machen mehrere doch mit dem *Phaedros* eine Ausnahme.

Dabei schlägt man zwei verschiedene Wege ein. Schon Campbell machte darauf aufmerksam, daß die Bestrebungen Platons, eine poetische Sprache zu reden, im *Phaedros* ganz bewußt auftreten, während sie ihm nachher zur Gewohnheit wurden[1]), und später ist dieser Gesichtspunkt von anderen stärker betont worden.[2]) Aber dieser Erklärungsversuch reicht nicht aus, weil lange nicht alle stilistischen Sonderbarkeiten des *Phaedros* sich auf diese Weise erklären lassen; viele haben den Anschein, ganz unwillkürlich zu sein, wie das von Ritter nachgewiesene *δῆλον ὡς* (statt *δῆλον ὅτι*), das zweimal im *Staate*, dreimal im *Phaedros* und häufig in den späteren Dialogen, sonst aber bei Platon nicht vorkommt. Und wenn wir auch alle sprachlichen Eigentümlichkeiten des *Phaedros* als auf

1) Campbell in der Ausgabe des *Sophistes* und des *Politikos* S. XXXI.
2) Besonders von Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie XII, S. 5.

bewußter Berechnung beruhend ansehen, würde es sich doch nicht begreifen lassen, daß Platon in späteren Dialogen auf die Benutzung eben derselben Ausdrücke unwillkürlich zurückgekommen wäre, nachdem er sie in der Zwischenzeit ganz vermieden hatte.

Der zweite Erklärungsversuch besteht in der Annahme einer Überarbeitung des *Phaedros*, durch welche die auffallenden Eigentümlichkeiten des späteren Stiles hereingekommen wären.[1]) Es läßt sich aber kaum denken, daß eine solche rein sprachliche Überarbeitung (eine Textrevision) auf ganz unwillkürliche und unbewußte sprachliche Eigentümlichkeiten irgendeinen Einfluß gehabt habe. Aus welchem Motive hätte doch Platon an zwölf Stellen des *Phaedros* die Antwortformel *τί μήν*; anstatt anderer gleichbedeutender Ausdrücke, die sich in der früheren Rezension vorfanden, einführen sollen? Ferner hat Lutosławski darauf aufmerksam gemacht, daß im *Staate* wahrscheinlich eine Überarbeitung stattgefunden habe, die derartige sprachliche Änderungen nicht mit sich geführt hat; das erste Buch des *Staates* sei nämlich in sprachlicher Beziehung den früheren Schriften Platons viel ähnlicher als die späteren, und diese seine Eigenart habe es durch die Umarbeitung, wodurch es als Teil des größeren Werkes aufgenommen wurde, nicht verloren. Er schließt daraus, daß Platon bei der Überarbeitung seiner Schriften, wenn eine solche vorkam, diese an sich ganz gleichgültigen Kleinigkeiten, die er wohl selbst gar nicht bemerkt hatte, unverändert stehen ließ.[2]) Dieser Schluß ist freilich nicht ganz sicher, weil die Entstehungsweise des *Staates* nicht feststeht; aber dennoch darf die Überarbeitungshypothese zur Erklärung der Schwierigkeiten nicht verwendet werden, und zwar um so weniger, weil die Schwierigkeiten überhaupt illusorisch sind. Daß die Sprachkriterien den aus dem Inhalt geschöpften Kriterien in der Tat nicht widerstreiten, wird später nachgewiesen werden.

Es waren auch hauptsächlich die vermeintlichen Schwierigkeiten der Ansetzung des *Phaedros*, durch die Natorp veranlaßt wurde, nach einer neuen Methode sprachstatistische Untersuchungen zu treiben.[3]) Während Lutosławski alle Dialoge mit den *Gesetzen* verglichen hatte, indem er in diesem, wie er annahm, entschieden spätesten aller Werke

1) So vermutet Gomperz in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXIV, S. 766; vgl. Griechische Denker II, S. 342. Ebenso Blaß, Die attische Beredsamkeit III 2², S. 392 ff.

2) Lutosławski S. 185 f.

3) P. Natorp, Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet (Archiv für Geschichte der Philosophie XII, S. 1 ff., 159 ff., XIII, S. 1 ff. [1899—1900]).

Platons einen festen Anhaltspunkt zu haben meinte, bestrebte sich Natorp, den Verwandtschaftsgrad aller Dialoge, paarweise betrachtet, genau zu fixieren. Hierdurch hoffte er, verschiedene Dialoggruppen nachweisen zu können, die ungefähr gleichzeitig entstanden sein müßten, während die chronologische Reihenfolge sich durch diese Methode natürlich nicht direkt nachweisen ließe. Indessen leiden seine Untersuchungen an dem Mangel, daß sie mit einem ursprünglich zu einem ganz anderen Zwecke ausgesuchten Material arbeiten, nämlich mit den Beobachtungen Campbells und Lutosławskis, die sich ja besonders auf die Eigentümlichkeiten beziehen, welche die späteste Dialoggruppe kennzeichnen; wenn man aber alle Dialoge gleichmäßig behandeln will, bedarf es eines weit umfassenderen Materiales. Doch sind die Berechnungen Natorps nicht ohne Interesse. Auch seine Methode ergibt eine nahe Verwandtschaft zwischen den Dialogen, deren Zusammenhang schon aus den früheren Stiluntersuchungen hervorging, wie zwischen *Sophistes*, *Politikos* und *Philebos* und zwischen *Theaetetos* und *Parmenides*. Zum Teil ergab die Methode freilich unannehmbare Resultate; doch ließ sich nicht nur die späteste Gruppe deutlich erkennen, sondern es zeigte sich auch eine mittlere Gruppe. Nur wurde diese etwas größer, als die früheren Sprachstatistiker angenommen hatten, indem auch der *Euthydemos*, der *Kratylos*, das *Symposion* und der *Phaedon* darin aufgenommen wurden. Dadurch gewann Natorp die Möglichkeit, den *Phaedros* und *Theaetetos* etwas früher anzusetzen als nach den Berechnungen der früheren Sprachstatistiker. Es ergab sich zwar, daß diese beiden Dialoge eine besondere Stellung in der Gruppe einnehmen, aber eine bestimmte Stelle wurde ihnen nicht angewiesen. Ein eigentümliches Ergebnis der Untersuchungen Natorps war es auch, daß der *Kratylos* sich als verhältnismäßig später Dialog erweisen soll, zu welcher Ansicht doch vielleicht hauptsächlich nur die von seinem sprachwissenschaftlichen Thema veranlaßte große Zahl eigentümlicher Wörter verleitet. Jedenfalls müssen die Ergebnisse Natorps durchgehends als recht unsicher bezeichnet werden.

Ein größeres Interesse beanspruchen die stilistischen Untersuchungen Janells.[1]) Von der viel älteren Beobachtung von Blaß[2])

---

1) G. Janell, Quaestiones Platonicae (Jahrb. für klass. Philologie Suppl. XXVI, S. 263 ff. [1901]).

2) F. Blaß, Die attische Beredsamkeit II², S. 457 ff. (die Beobachtung stammt schon von 1874).

ausgehend, daß Platon in eben den sechs Dialogen, die schon von Campbell als die spätesten bezeichnet worden waren, den Hiatus sorgfältig vermieden habe, veranstaltete er eine genaue Zählung der Hiate in den meisten platonischen Dialogen. Dadurch wurde die Wahrheit der von Blaß aufgestellten kurzen Behauptung in überraschender Weise bestätigt. Janell stellte über die durchschnittliche Anzahl Hiate, die in den einzelnen Dialogen auf jeder Seite (Didot) vorkommen, eine Liste auf, aus der hervorging, daß die Zahl in den älteren Dialogen von 45,97 im *Lysis* bis zu 31,18 im *Kratylos* schwankt; dann folgt ein kleiner Sprung, indem der *Menexenos* 28,19 Hiate hat und der *Phaedros* 23,90; in den Dialogen, welche der spätesten Gruppe zugerechnet werden, ist die Zahl aber viel niedriger: in den *Gesetzen* 4,70, und im *Kritias*, *Sophistes* und *Politikos* sinkt sie sogar unter 1,00.

Es würde selbstverständlich keinen Sinn haben, sämtliche Dialoge nach der Häufigkeit der Hiate chronologisch zu ordnen; denn so lange sich Platon um die Hiate noch nicht kümmerte, beruhte ihre Häufigkeit ja ausschließlich auf Zufall. Auch die etwas niedrigeren Zahlen im *Menexenos* und *Phaedros* geben keine Berechtigung zu weiteren Folgerungen, wenn man sie nicht dem rhetorischen Charakter dieser Dialoge auf die Rechnung schreiben will. Aber die so auffallend niedrigen Zahlen in den sechs Dialogen können nicht zufällig sein. Aus den kleinen Schwankungen innerhalb dieser Dialoge läßt sich ebenfalls nichts schließen; namentlich geht es nicht an, die Dialoge so zu ordnen, daß die Zahl der Hiate immer abnimmt. Vielmehr, wenn das Streben, die Hiate zu vermeiden, wie es scheint, ganz plötzlich entstanden ist, ist es eine natürlichere Annahme, daß dies Streben sich sofort (im *Sophistes* und *Politikos*) am kräftigsten geäußert habe und später (in den *Gesetzen*, die ja vielleicht auch der letzten Feile entbehren) ein wenig abgeschwächt worden sei. Übrigens sieht man aus den *Gesetzen*, wie wenig die kleineren Schwankungen bedeuten; während die Hiatuszahl für die ganze Schrift 4,70 ist, schwankt sie für die einzelnen Bücher zwischen 6,71 (im fünften Buch) und 2,36 (im sechsten Buch).

Das Streben Platons, die Hiate zu meiden, ist an sich sehr auffallend. Der Philosoph, der sich stets als einen bitteren Gegner des Isokrates gezeigt hatte, eignete sich in seinen spätesten Schriften eine rhetorische Finesse an, die eben jener so außerordentlich schätzte. Dieses Streben ließe sich recht angemessen als „unplatonisch“ bezeichnen; doch wird wohl kaum jemand aus diesem Grunde die

betreffenden sechs Dialoge der Unechtheit verdächtigen. Ihr gegenseitiger Zusammenhang ist aber hierdurch nochmals bestätigt worden.

In demselben Aufsatz wies Janell nach, daß es eben dieselben Dialoge sind, in denen die Partikel *καθάπερ*, wie Dittenberger gezeigt hatte, häufiger als *ὥσπερ* vorkommt, und mit gutem Grund behauptete er daher einen Zusammenhang beider Phänomene. Daß Platon in vielen Fällen ein *ὥσπερ* durch *καθάπερ* ersetzte, hätte eben den Zweck, einen Hiatus zu vermeiden, was sich an vielen Stellen leicht ersehen läßt. Gegen diese Betrachtungsweise läßt sich nicht einwenden, daß an anderen Stellen, wo Platon sich eines *καθάπερ* bedient, auch durch Anwendung eines *ὥσπερ* kein Hiatus entstanden wäre; nachdem Platon sich aus dem angegebenen Grund daran gewöhnt hatte, sich des *καθάπερ* zu bedienen, kann es nicht wundernehmen, daß er das Wort auch in solchen Fällen anwendete, wo es aus Hiatusrücksichten nicht nötig war.

Diese Beobachtung Janells läßt sich aber auf eine ganze Menge Eigentümlichkeiten des „späteren Stiles" Platons ausdehnen.[1]) Ganz ebenso verhält es sich mit *μέχριπερ*, das nach der Beobachtung Dittenbergers in den späteren Dialogen neben *ἕωσπερ* eindringt.[2]) Ferner dringt unzweifelhaft aus demselben Grunde *τοιγαροῦν* statt *τοιγάρτοι* ein[3]), wie auch *τοίνυν* statt *μέντοι*[4]) und *ξύμπας* statt *ἅπας*.[5]) Hierzu ist auch die Eigentümlichkeit zu rechnen, daß *τῷ ὄντι* von *ὄντως* verdrängt wird und *τῇ ἀληθείᾳ* von *ἀληθείᾳ*[6]); daß die in späteren Dialogen überwiegenden Formen auch in früheren Dialogen ab und zu vorkommen, beweist natürlich nichts dagegen. Unter demselben Gesichtspunkte können auch mehrere der von Ritter nachgewiesenen Eigentümlichkeiten betrachtet werden: daß *χάριν* neben *ἕνεκα* eindringt, daß *σχεδόν τι* zu *σχεδόν* abgekürzt wird, und

---

1) Einiges schon bemerkt von Blaß, Die attische Beredsamkeit III 2^2, S. 388.

2) Z. B. *Soph.* S. 259 A: *ἢ μέχριπερ ἂν ἀδυνατῇ, λεκτέον καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν.*

3) H. Hoefer, De particulis Platonicis capita selecta S. 39 f. (Diss. Bonn 1882); von den fünf Stellen, wo *τοιγαροῦν* vorkommt (*Soph.* S. 234 E, 239 C, 246 B. *Gesetze* S. 695 D, 790 B), wären durch Anwendung von *τοιγάρτοι* vier mit Hiatus versehen worden.

4) F. Kugler, De particulae *τοι* eiusque compositorum apud Platonem usu S. 45 (Diss. Trogen 1886).

5) E. Walbe, Syntaxis Platonicae specimen (Diss. Bonn 1888).

6) M. Schanz, Zur Entwickelung des platonischen Stils (Hermes XXI, S. 439 ff. [1886]).

daß die Wortverbindung ἢ οὔ; verschwindet. Endlich ist noch zu bemerken, daß die von Campbell beobachtete Vorliebe Platons für eine unnatürliche und verschränkte Wortstellung mit demselben Bestreben in Verbindung stehen kann.[1])

Indem somit eine Reihe stilistischer Eigentümlichkeiten auf eine reduziert wird: das Streben nach Vermeidung des Hiatus, wird unser Vertrauen auf die Statistik Lutosławskis noch mehr erschüttert. Er zählt nämlich die Eigentümlichkeiten einzeln auf, und daneben stellt er das genannte Bestreben, dem er dasselbe Gewicht beilegt wie vier einzelnen Eigentümlichkeiten. Dies Verfahren hat sich jetzt nicht nur als willkürlich, sondern als geradezu fehlerhaft erwiesen. Trotzdem steht aber seine und aller übrigen Sprachstatistiker Behauptung, daß der *Sophistes*, der *Politikos*, der *Philebos*, der *Timaeos*, der *Kritias* und die *Gesetze* die am spätesten abgefaßten Schriften Platons seien, fester als je zuvor.

Dies Ergebnis wollen wir somit als aus sämtlichen Stilforschungen hervorgegangen festhalten. Daneben muß es auch als erwiesen bezeichnet werden, daß der *Staat*, der *Phaedros*, der *Theaetetos* und der *Parmenides* stilistisch der spätesten Gruppe am nächsten stehen, wenn sie auch nicht durch eine sehr tiefe Kluft von den nächst vorhergehenden, dem *Symposion* und *Phaedon*, getrennt sind. Dagegen haben die stilistischen Untersuchungen uns über alle noch früheren Dialoge keine klare Bestimmung geben können; namentlich ist es von Lutosławski durchaus nicht erwiesen worden, daß der *Gorgias* den Abschluß der Jugenddialoge bilde; freilich gibt er auch selbst diese Annahme nur für wahrscheinlich aus.[2])

Schließlich ist noch die Frage zu beantworten, ob es überhaupt zulässig sei, aus derartigen Untersuchungen chronologische Folgerungen zu ziehen. Namentlich ist von Zeller wiederholt behauptet worden, daß die Theorie der Sprachstatistiker sich auf unrichtige Voraussetzungen gründe, und daß ihre Untersuchungen jedenfalls mit ungenügendem Material ausgeführt worden seien. Die letztere Behauptung ist entschieden falsch, nachdem das Material durch die spätesten Untersuchungen so außerordentlich vermehrt worden ist, ohne daß jedoch die Resultate dadurch in demselben Verhältnisse umfassender

1) *Soph.* S. 243 A: *ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἢ μὴ τούτων εἴρηκε, χαλεπόν.* Hier wird durch Trennung von *τις* und dem damit zusammengehörenden *τούτων* ein Hiatus vermieden. Vgl. auch *Gesetze* I, S. 634 D: *εἰ μὲν τοίνυν ὀρθῶς ἢ μή τις ἐπιτιμᾷ κ. τ. λ.*

2) Lutosławski S. 189.

und sicherer geworden sind. Es läßt sich daher bezweifeln, daß weitere Untersuchungen die jetzt schon feststehenden Ergebnisse beträchtlich vermehren werden. Daß es aber an sich berechtigt sei, die Stiluntersuchungen chronologisch zu verwerten, darf auch nicht in Abrede gestellt werden. Sie gewähren entschieden der subjektiven Willkür einen weit engeren Spielraum als die Untersuchungen des philosophischen Inhaltes, und die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die durchforscht werden, haben ein um so größeres Gewicht, je unerheblicher ihre reelle Bedeutung ist; einige sind in der Tat so unbedeutend, daß sie unzweifelhaft von Platon selbst gar nicht bemerkt worden sind. Anderseits gibt es aber auch solche Eigentümlichkeiten, die nicht von ausschließlich stilistischer Bedeutung sind. So verhält es sich namentlich mit der früher erwähnten Eigentümlichkeit, daß die Antwortformeln, welche eine starke Zustimmung ausdrücken, in den späteren Dialogen die Oberhand gewinnen; dies ist die einfache Folge der Änderung in der ganzen dialogischen Form, worauf wir im folgenden Abschnitte zurückkommen werden, und kein rein sprachliches Phänomen.

Es muß freilich eingestanden werden, daß wir in ein schwieriges Dilemma geraten würden, wenn die Stilforschungen zu chronologischen Ergebnissen führen sollten, die entweder allem, was sich sonst erweisen lassen könnte, widersprächen, oder an sich unannehmbar oder widerspruchsvoll wären. Dies ist aber nicht der Fall. Es verhält sich eben so, daß es durch eine ausschließliche Betrachtung des Inhaltes nicht gelungen ist, unwidersprechliche Resultate zu gewinnen, sondern die Ansichten sind seit der Zeit Schleiermachers gewaltig auseinandergegangen. Im Vergleich mit diesen Divergenzen zeigen die stilistischen Untersuchungen eine auffallende Übereinstimmung. Daraus folgt noch nicht, daß wir sie als entscheidend auffassen; wir sind aber dazu verpflichtet, ihre Resultate als nach einer bestimmten Richtung hindeutend anzumerken, bevor wir den Versuch machen, was sich auf anderen Wegen erreichen lasse. Wir dürfen daher nicht die Hoffnung aufgeben, daß die folgenden Untersuchungen übereinstimmende Resultate ergeben werden.

III. Die dialogische Einkleidung.

Es ist oben (S. 2) als eine besonders charakteristische Eigentümlichkeit der platonischen Schriften hervorgehoben worden, daß sie sämtlich in dialogischer Form abgefaßt sind. Selbst die *Apologie*,

die doch wesentlich in der Form eines zusammenhängenden Vortrages hervortritt, enthält dialogische Partien, worin Sokrates den Ankläger einem Kreuzverhör unterzieht. Dies bedeutet freilich wenig, aber so viel steht jedenfalls fest, daß es keine Stelle der platonischen Schriften gibt, wo Platon selbst das Wort führt. Kein einziges Wort innerhalb der ganzen umfangreichen Schriftenreihe gehört formell dem Autor selbst; für keine einzige Wahrheit, die darin ausgesprochen ist, steht Platon selbst ein. Platon ist durchaus Dramatiker; er läßt seine Personen reden, er selbst schweigt.

Indessen fühlt selbst ein Dramatiker zuweilen das Bedürfnis, persönlich das Wort zu nehmen. Es kann für ihn von Bedeutung sein, über die äußeren Verhältnisse der auftretenden Personen, nicht nur über das, was sie sagen, sondern über ihr ganzes Benehmen Aufklärung zu geben. Die antiken Dramatiker verschmähten jedoch das Mittel, dessen sich die modernen oft sogar in großem Umfange bedienen, selbst das Wort zu nehmen und den Leser über das Betragen der Personen aufzuklären. Diese Tatsache ist die einfache Folge davon, daß die antiken Dramen von Anfang an nur zum Aufführen, nicht zum Lesen bestimmt waren; die erforderlichen Szenenanweisungen wurden durch die mündliche Instruktion des Dichters gegeben, während später, als die Dramen veröffentlicht waren, die Leser nur aus den Reden der Personen auf ihre Handlungen schließen konnten.

Die platonischen Dialoge sind aber Lesedramen. Trotzdem hielt Platon entsprechend der für das Altertum charakteristischen strengen Scheidung der verschiedenen Kunstarten, an der rein dramatischen Form der Dialoge streng fest und fügte selbst kein einziges Wort ein. Da er aber in einigen Fällen das Bedürfnis fühlte, die für das Gespräch vorausgesetzte Situation genauer zu bezeichnen, machte er es mitunter so, daß er das Gespräch, das er mitteilen wollte, von einem der Teilnehmer oder wenigstens von einer Person, die ihm beigewohnt hatte, im Laufe eines anderen Gespräches referieren ließ. Dadurch wurde es ihm möglich, die Situation zu schildern und die auftretenden Personen deutlicher, als es durch ihre eigenen Worte möglich war, zu charakterisieren, während er selbst kein Wort zu äußern brauchte.

Die platonischen Dialoge lassen sich mithin in zwei große Gruppen teilen: die einfach dramatischen und diejenigen, in denen das Hauptgespräch referiert wird, und man wird leicht versucht, diese Zweiteilung auf die chronologische Frage anzuwenden. Welche der

beiden Formen mag wohl die ältere sein? Von vornherein ist die natürlichste Annahme, die einfach dramatische Form sei die ältere, die Referatform dagegen als Notbehelf von Platon eingeführt, da er einige Erläuterungen hinzuzufügen wünschte, ohne dabei die dramatische Form aufgeben zu wollen; nur durch besondere Gründe ist Platon natürlich dazu veranlaßt worden, die etwas schwerfällige Referatform vorzuziehen, während die einfach dramatische Form sich sofort darbot, wenn er überhaupt Dialoge schreiben wollte.

Tatsächlich ist das Verhältnis aber etwas verwickelter. Erstens geht es natürlich nicht an, auch wenn es als ausgemacht betrachtet wird, die einfach dramatische Form sei die ältere, ohne weiteres den Satz aufzustellen, alle referierenden Dialoge seien jünger als alle einfach dramatischen.[1]) Wenn Platon nämlich in einem Falle das Bedürfnis gefühlt hatte, ein Gespräch durch Nebenbemerkungen zu erläutern, brauchte er ja nicht bei der Ausarbeitung späterer Dialoge immer dasselbe Bedürfnis zu fühlen; es stand ihm vielmehr immer frei, zur ursprünglichen Form zurückzukehren. Dazu kommt noch, daß die Grenze zwischen beiden Formen sich nicht mit absoluter Schärfe ziehen läßt. Jeder referierende Dialog ist nämlich gewissermaßen auch ein einfach dramatischer; wenn man die Sache ganz formell betrachtet, gibt es in der Tat keinen Unterschied. Man sieht dies am deutlichsten bei dem *Euthydemos*. In diesem Dialog wird ein Gespräch zwischen Sokrates und Kriton in einfach dramatischer Form mitgeteilt. Im Laufe dieses Gespräches referiert Sokrates für seinen Freund ein Gespräch, das er früher mit einigen anderen Leuten geführt hat — das Referat wird abgebrochen und das Gespräch zwischen Sokrates und Kriton fortgesetzt, jedoch so, daß es sich auf das referierte Gespräch bezieht — dann erzählt Sokrates weiter, und nachdem er seinen Bericht abgeschlossen, werden noch einige Repliken zwischen ihm und Kriton gewechselt, bevor der Dialog ganz zu Ende geführt wird. Der *Euthydemos* ist unzweifelhaft zu den referierenden Dialogen zu zählen, insofern als das referierte Gespräch entschieden als das Hauptgespräch betrachtet werden muß; aber das Gespräch, in dem das Referat gegeben wird, hat doch auch eine selbständige Bedeutung, sowie einen nicht unbeträchtlichen Umfang.

Nicht viel anders verhält es sich mit dem *Phaedon*, wo das Hauptgespräch in einem Gespräch zwischen Phaedon und Echekrates

1) Dieser Schluß wird von R. Schöne (Über Platons Protagoras [Leipzig 1862]) gezogen. Er rechnet somit sogar die *Gesetze* unter die älteren Schriften Platons (S. 8 ff.).

referiert wird, aber das Referat wird durch einen Replikwechsel zwischen den beiden Teilnehmern des einleitenden Gespräches zweimal unterbrochen; doch wird der Dialog nicht, wie der *Euthydemos*, durch einen solchen Replikwechsel abgeschlossen. Im *Protagoras* und *Symposion* findet man ebenso vor dem Referat ein einleitendes Gespräch, das aber nachher nicht wieder aufgenommen wird. Endlich ist in einigen referierenden Dialogen das einleitende Gespräch ganz fortgeblieben, nämlich im *Charmides*, *Lysis*, *Staat*, *Parmenides* und *Anterastae*. Diese Schriften sind strenggenommen keine Dialoge, sondern Monologe, worin von einer einzigen Person vor einem nicht näher bezeichneten Zuhörerkreise ein Gespräch referiert wird.

Unter den referierenden Dialogen müssen indessen zwei besonders hervorgehoben werden, weil in ihnen das Referat in einer komplizierteren Weise gegeben wird, nämlich das *Symposion* und der *Parmenides*. Im *Symposion* wird das Hauptgespräch nicht von einem Teilnehmer referiert, sondern der Referent Apollodoros referiert nur, was er selbst von Aristodemos, der beim Hauptgespräch anwesend war, erfahren hat. Die Wirkungen dieses Sachverhältnisses erstrecken sich durch den ganzen Dialog. Zwar werden hier, wie in den übrigen referierenden Dialogen, die Worte der am Hauptgespräch teilnehmenden Personen direkt angeführt, aber das Referat des Aristodemos tritt in indirekter Redeweise hervor; es heißt nicht wie sonst: „Sokrates sagte", sondern: „er (sc. Aristodemos) erzählte, daß Sokrates gesagt habe" (nicht ἔφη, sondern ἔφη φάναι oder bloß φάναι).

Im *Parmenides* ist die Sachlage noch um einen Grad verwickelter. Das Hauptgespräch wird hier dreimal referiert, wodurch die Worte des ersten Referenten in zwiefach indirekter Redeweise hervortreten; diese schwerfällige Darstellungsweise wird aber nur im Anfang des Dialoges, und selbst hier nur teilweise, durchgeführt; später wird die referierende Form in der Tat ganz aufgegeben, und die Repliken werden sogar in einfach dramatischer Form angeführt, als ob gar kein Referent da wäre.

Die zweite Hauptgruppe, die einfach dramatischen Dialoge, zu denen mit Ausnahme des *Theaetetos*, der zuletzt besprochen werden soll, alle noch nicht erwähnten Dialoge gehören, läßt sich nicht in so viele Unterabteilungen einteilen. Höchstens kann man die Dialoge aussondern, in denen trotz der dialogischen Form zusammenhängende Vorträge einer einzigen Person überwiegen. Dies ist der Fall im *Menexenos*, *Kleitophon*, *Timaeos*, *Kritias* und *Epinomis*, und auch die *Apologie* kann zur Not zu diesen Dialogen gerechnet werden. Die Grenze läßt

sich jedoch nicht scharf ziehen, weil auch der *Phaedros* und die *Gesetze* an zusammenhängenden Vorträgen reich sind, ebenso wie das zur ersteren Gruppe gehörende *Symposion*. Zwischen *Symposion* und *Kriton* besteht endlich die Ähnlichkeit, daß in beiden von Sokrates ein fingiertes Gespräch mitgeteilt wird (mit Diotima und mit den personifizierten Staatsgesetzen).

Es bleibt nur noch der *Theaetetos* übrig, der eine ganz besondere Stelle einnimmt. Dieser Dialog fängt wie mehrere der referierenden Dialoge mit einem einleitenden Gespräch an, an das sich ein Referat des Hauptgespräches anschließt, und wie im *Symposion* und *Parmenides* war der Referent, Eukleides, nicht selbst am Hauptgespräch beteiligt, sondern referiert aus zweiter Hand, indem er das Gespräch, dessen Inhalt ihm vorher von Sokrates mitgeteilt worden ist, vorlesen läßt. Merkwürdigerweise wird nun das Gespräch, obgleich es referiert wird, dennoch in einfach dramatischer Form mitgeteilt, und der Referent macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß er sich dadurch die lästige Wiederholung solcher Redewendungen wie „sagte ich", „sagte er" (*καὶ ἐγὼ ἔφην, καὶ ἐγὼ εἶπον, συνέφη, οὐχ ὡμολόγει*), die in den übrigen referierenden Dialogen so häufig sind, ersparen könne. Anderseits erreichte aber Platon durch die Wahl dieser Form nicht die Vorteile, die ein referierender Dialog sonst bietet. Äußerlich erscheint der *Theaetetos* als zwei einfach dramatische Dialoge, die unmittelbar nebeneinander gestellt sind, so daß das einleitende Gespräch ganz überflüssig scheint.

Eine korrekte und erschöpfende Einteilung der platonischen Dialoge auf Grund ihrer dialogischen Form läßt sich also nicht so leicht aufstellen, weil mehrere Einteilungsprinzipien zu berücksichtigen sind.[1]) Folgendes Schema dürfte wohl annehmbar sein:

A. Einfach dramatische Dialoge:

1. Dialoge, in denen zusammenhängende Vorträge überwiegen;
2. Dialoge, in denen dies nicht der Fall ist.

1) H. v. Stein (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus I, S. 42 ff.) stellt 5 Klassen auf; er beschränkt sich aber nicht auf streng formelle Gesichtspunkte. Hug gibt in seiner Ausgabe des *Symposion* (²S. XXXVI ff.) eine kurzgefaßte Einteilung in Klassen und Unterabteilungen, ohne jedoch alle oben besprochenen Verhältnisse zu berücksichtigen. Endlich stellt Lutosławski (S. 393 f.) nicht weniger als 12 Klassen auf, die er alle einfach nebeneinander stellt; die große Zahl wird aber nur dadurch erreicht, daß er auch die Frage berücksichtigt, ob Sokrates oder eine andere Person entweder als Leiter des Hauptgespräches oder als Referent auftritt, was die dialogische Form an sich nicht angeht.

B. Referierende Dialoge:

1. Dialoge, in denen das Referat als wirkliches Referat gegeben wird:
   a) Dialog mit einleitendem Gespräch, das nachher wieder aufgenommen wird und außerdem den Dialog abschließt (*Euthydemos*);
   b) Dialog mit einleitendem Gespräch, das nachher wieder aufgenommen wird, ohne jedoch den Dialog abzuschließen (*Phaedon*);
   c) Dialoge mit einleitendem Gespräch, das nicht wieder aufgenommen wird:
      α) mit einfach referiertem Hauptgespräch (*Protagoras*),
      β) mit zwiefach referiertem Hauptgespräch (*Symposion*);
   d) Dialoge ohne einleitendes Gespräch (Monologe):
      α) mit einfach referiertem Hauptgespräch (*Charmides*, *Lysis*, *Staat*, *Anterastae*),
      β) mit dreifach referiertem Hauptgespräch (*Parmenides*).[1])
2. Dialog, in dem das Referat als einfach dramatischer Dialog gegeben wird:
   mit einleitendem Gespräch, das nicht wieder aufgenommen wird, und mit zwiefach referiertem Hauptgespräch (*Theaetetos*).

Wir gelangen jetzt zur Frage nach dem Wert dieser Einteilung für die Chronologie der Dialoge. Wie schon bemerkt, hat Platon sich der einfach dramatischen Form zuerst bedient, was jedoch nicht ausschließt, daß er auch nach Erfindung der Referatform gelegentlich oder sogar wiederholt zu jener Form zurückkehren konnte. Ferner ist es höchst wahrscheinlich, daß Dialoge wie das *Symposion* und der *Parmenides*, wo das Hauptgespräch zwei- oder dreimal referiert wird, nicht gerade die ältesten der referierenden Dialoge sind; deshalb brauchen sie aber auch nicht die allerjüngsten zu sein. Jemand könnte auch annehmen, daß die referierenden Dialoge, welche mit einem einleitenden Gespräch ausgestattet sind, älter seien als die, in denen ein solches fehlt, da jene durch das Vorhandensein eines einleitenden Gespräches eine nähere formelle Verwandtschaft

1) Der *Parmenides* hat zwar in der Tat ein einleitendes Gespräch, aber weil dieses selbst in referierender Form mitgeteilt wird, gehört er doch in diese Abteilung. Anderseits wird im *Parmenides* die anfangs gewählte Form nicht bis zum Schlusse eingehalten, sondern die letzten drei Viertel des Dialoges stimmen mit Abteilung 2 überein.

mit den einfach dramatischen Dialogen aufweisen; es wäre ja möglich, daß die Entbehrlichkeit eines einleitenden Gespräches auch in Fällen, wo das Hauptgespräch referiert werden sollte, nicht sofort dem Platon aufgegangen sei. Dieser Schluß ist doch zu unsicher; es könnte in der Tat Fälle geben, wo ein einleitendes Gespräch von Nutzen sein könnte, selbst wenn es dem Anschein nach zum Hauptgespräch in keinerlei Beziehung steht. Eine größere Sicherheit können die Folgerungen beanspruchen, welche aus dem stärkeren oder geringeren Hervortreten zusammenhängender Vorträge in den Dialogen — was freilich mit den verschiedenen Dialogformen weniger zu tun hat — gezogen werden können. Das Überwiegen zusammenhängender Vorträge — das mit der allmählichen dogmatischen Erstarrung der philosophischen Anschauungen Platons in Verbindung steht — macht es z. B. wahrscheinlich, daß der *Timaeos* und der *Kritias* zu den spätesten Dialogen Platons gehören; für die *Apologie* gilt aber der Schluß natürlich nicht. Hierauf werden wir später ausführlicher zurückkommen.

Während also die chronologischen Folgerungen, welche aus der dialogischen Form gezogen werden können, sich bis jetzt als wenig stichhaltig erwiesen haben, läßt sich aus einer Betrachtung der eigentümlichen Form des *Theaetetos* auf wertvollere Ergebnisse hoffen. Obgleich dieser Dialog sich selbst als einen referierenden bezeichnet, ist seine Form dennoch durch und durch die einfach dramatische, und der Referent macht selbst darauf aufmerksam, daß die sonst immer wiederkehrenden Formeln „sagte ich", „sagte er" und Ähnliches, die ausdrücklich als lästig bezeichnet werden (*ἵνα μὴ παρέχοιεν πράγματα* S. 143 C), dadurch erspart werden. Hieraus ist mit Sicherheit zu folgern, daß Platon, als er den *Theaetetos* schrieb, die Wiederholung dieser Formeln selbst als lästig gefühlt haben muß, und es muß als unwahrscheinlich betrachtet werden, daß er sich später ohne durchaus zwingenden Grund auf dieselbe schwerfällige Darstellungsweise, wenigstens in größerem Umfange, eingelassen habe.

Die weitesten Konsequenzen aus der eigentümlichen dialogischen Einkleidung des *Theaetetos* sind von Teichmüller gezogen worden.[1]) Er setzt den *Theaetetos* an die Grenze zwischen den beiden Hauptformen der Dialoge, so daß er die referierenden sämtlich als älter und

1) G. Teichmüller, Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge (Leipzig 1879) und Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr. (Breslau 1881—84) II, S. 309.

die einfach dramatischen als jünger ansieht.[1]) Erst bei der Abfassung des *Theaetetos* habe Platon die einfach dramatische Dialogform erfunden. Diese Ansicht ist ganz unbegründet; es gehörte ja doch zur Zeit Platons keine besondere Kunst dazu, die einfach dramatische Darstellungsform zu erfinden; dieser Form bedienten sich ja schon lange die dramatischen Dichter, während die Einführung der komplizierteren Referatform eine Neuerung Platons oder jedenfalls der Sokratiker war. Außerdem sind ja sogar die referierenden Dialoge selbst teilweise in einfach dramatischer Form abgefaßt. Doch behält Teichmüller insofern recht, als Platon tatsächlich bei der Ausarbeitung des *Theaetetos* eine neue Erfindung machte; aber die Erfindung bestand nur darin, ein Gespräch, trotzdem es referiert wurde, in einfach dramatischer Form hervortreten zu lassen, und diese Erfindung wendet Platon nur im *Theaetetos* und teilweise im *Parmenides* an.

Nichts hindert somit anzunehmen, daß einfach dramatische Dialoge älter als der *Theaetetos* sein können; dagegen ist es wenig wahrscheinlich, daß referierende Dialoge jünger sein sollten. Namentlich gilt diese Behauptung vom *Staate*, dem weitaus umfänglichsten der referierenden Dialoge, worin die lästigen Anführungsformeln so häufig vorkommen. Überdies zeichnet sich der *Staat* durch die Eigentümlichkeit aus, daß die Referatform nur im ersten Buche einen praktischen Zweck verfolgt, indem sie allein es möglich macht, die auftretenden Personen genauer, als es durch ihre eigenen Worte tunlich ist, zu charakterisieren (vgl. S. 336 B über die Heftigkeit des Thrasymachos); in den folgenden Büchern ist sie eigentlich überflüssig, und es läßt sich wohl begreifen, daß Platon sie als lästig hat fühlen können. Daß er sich dagegen, nachdem er im *Theaetetos* seine Abneigung gegen diese Form an den Tag gelegt hatte, die Last hätte auferlegen sollen, sie ohne besondere Not in einem Werke vom Umfange des *Staates* wiedereinzuführen, ist höchst unwahrscheinlich.

Wenn also der *Theaetetos* später angesetzt werden muß als der *Staat*, gilt dasselbe vom *Sophistes* und *Politikos*, die von Platon selbst als eine Fortsetzung des *Theaetetos* bezeichnet sind. Somit ergibt eine Betrachtung der dialogischen Einkleidung dasselbe Resultat, das auch aus den Stilforschungen als das sicherste hervorging. Die Dialoge, welche entschieden später als der *Theaetetos* angesetzt werden müssen, sind alle einfach dramatischer Form.

---

1) Seine Ansicht steht also derjenigen Schönes schroff entgegen (s. oben S. 46). Dieser sah aber auch die Einleitung des *Theaetetos* als unecht an (S. 6).

Nur der *Parmenides* gibt noch zu einem Zweifel Anlaß[1]): weil er nämlich ein dreimal referiertes Gespräch enthält, wodurch bei korrekter Darstellung eine sehr schwerfällige Redeweise entsteht (z. B. S. 136 E: *ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον αὐτόν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου*), könnte man annehmen, daß er schwerlich nach dem *Theaetetos* abgefaßt sei. Dieser Schluß ist aber sehr unsicher; es sind nicht gerade die verwickelten Konstruktionen bei Anführung der Repliken, welche im *Theaetetos* als lästig bezeichnet werden.[2]) Es läßt sich sehr wohl annehmen, daß Platon im *Parmenides* die Referatform aus gewichtigen Gründen vorgezogen habe, und zwar in ungemein verwickelter Gestalt; daß er aber diese Form auch jetzt wenig bequem fand, zeigt sich darin, daß er, während er im *Symposion* die von der zweimaligen Wiederholung des Referates erheischte Form von Anfang bis Ende streng durchführt, im *Parmenides* nur im Anfang, und selbst hier wenig konsequent, mit derselben Genauigkeit verfährt; in den letzten drei Vierteln des Dialoges fehlen die lästigen Anführungsformeln sogar ganz, und die Form ist hier tatsächlich — wie im *Theaetetos* — die einfach dramatische. Die Frage nach dem gegenseitigen Zeitverhältnis des *Theaetetos* und des *Parmenides* müssen wir daher vorläufig offen lassen.

Sämtlichen Dialogen gemeinsam ist indessen die Eigentümlichkeit, daß Platon durch den Mund der am Gespräch teilnehmenden Personen seine eigenen Anschauungen entwickelt. Eine genauere Untersuchung des Verhältnisses Platons seinen Gesprächspersonen gegenüber dürfte doch nicht ohne Interesse sein.

In den meisten platonischen Dialogen ist die Hauptperson Sokrates; hauptsächlich durch ihn redet Platon selbst. Wenn wir aber die Bedeutung der bei Platon auftretenden Sokratesfigur recht verstehen wollen, müssen wir an zwei Klippen behutsam vorbeisteuern. Es hat eine Zeit gegeben, da man die platonischen Dialoge wesentlich als Erinnerungen an Sokrates, wie sie Xenophon nachgelassen hat, auffaßte; man betrachtete sie nur als Bilder aus dem Leben des

1) Die neueren Gelehrten, welche mit den oben dargestellten Ansichten übereinstimmen, teilen sich wegen des *Parmenides*, den sowohl Gomperz als (mit geringerer Entschiedenheit) Campbell (Classical Review X, S. 129 ff. [1896]; vgl. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CXII, S. 17 ff.) dem *Theaetetos* voranstellen, während Lutosławski ihn später ansetzt.

2) Vgl. Lutosławski S. 393 f.

Sokrates und schöpfte aus ihnen die Kenntnisse von der sokratischen Philosophie. Am konsequentesten ist diese Auffassung von Munk entwickelt worden, indem er von diesem Gesichtspunkte aus eine eigentümliche Ordnung der platonischen Schriften aufstellte.[1]) Er bezeichnete die platonischen Dialoge als ein „Evangelium", als eine „Geschichte des Lebens und der Lehre" des Sokrates[2]), und ordnete sie infolgedessen als einen ganzen Zyklus, der mit dem *Parmenides*, wo Sokrates als Jüngling auftritt, beginnt, und mit dem *Phaedon*, wo sein Tod geschildert wird, abschließt; nur ganz wenige Dialoge wurden nicht zum Zyklus gerechnet. Dadurch meinte er jedoch nur die Ordnung hergestellt zu haben, in der die Dialoge vom Verfasser zum Lesen bestimmt seien; ob sie auch in dieser Ordnung abgefaßt seien, betrachtete er als eine ziemlich gleichgültige Frage.[3])

Die Auffassung Munks verdient kaum eine Entgegnung. Nur sei bemerkt, daß, wenn Platon die Absicht gehabt hätte, das Leben und die Lehre des Sokrates in fragmentarischer Weise darzustellen, es ihm doch schwerlich zuerst eingefallen wäre, ein Bild von der Jugend des Sokrates, die seiner eigenen Geburt vorauslag, zu geben; es wäre vielmehr weit „natürlicher" gewesen, mit der Schilderung des Mannesalters des Sokrates, wovon Platon aus persönlicher Erfahrung Kenntnis hatte, oder gar mit seinem letzten Gespräch mit den Freunden und mit seinem Tode anzufangen.

In unserer Zeit bedarf es gegenüber der entgegengesetzten Einseitigkeit einer weit ernsthafteren Warnung. Daß der „historische" und der „platonische" Sokrates auseinandergehalten werden müssen, gilt heutzutage als eine allgemein anerkannte Wahrheit. Darüber vergißt man aber leicht, daß der platonische Sokrates ebensogut von Platon selbst unterschieden werden muß. Es ist freilich unbestreitbar, daß Platon seinen Sokrates stets Wahrheiten aussprechen läßt, welche über den Standpunkt des historischen Sokrates weit hinausgehen und nur Platon selbst gehören. Daraus folgt aber nicht, daß die Sokratesfigur nur als Sprachrohr Platons aufzufassen sei. Einerseits ist es keineswegs ausgeschlossen, daß die Personen, welche als Gegner des Sokrates in den Dialogen auftreten, von Platon gebilligte Ansichten aussprechen können; dies gilt z. B. von Protagoras in dem nach ihm benannten Dialoge, und auch im *Symposion* redet Platon nicht allein durch Sokrates. Anderseits trägt

1) E. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften (Berlin 1857).
2) Munk S. 508. 3) Munk S. 27.

Sokrates in den Dialogen Platons, wenn er auch durchaus platonische Gedanken ausspricht, doch immer das persönliche Antlitz des wirklichen Sokrates. Mit welcher Naturwahrheit Platon es verstanden hat, das Bild seines alten Lehrers zu zeichnen, bleibt natürlich immer eine schwer zu entscheidende Frage, aber wir müssen es immerhin als Platons Absicht betrachten, ein wahres Bild von ihm zu geben.[1]) Oft läßt es sich natürlich nur mit Schwierigkeit entscheiden, wo die Grenze gezogen werden muß zwischen der Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates und der Wiedergabe der mehr oder weniger von Sokrates beeinflußten philosophischen Gedanken Platons; wer entscheidet z. B., an welcher Stelle des *Phaedon* die Schilderung der letzten Stunden des Sokrates der Darstellung von Platons Lehre von den Ideen und der Unsterblichkeit der Seele den Platz einräumt? Gewiß hat Platon auch nicht selbst entscheiden können, welche Gedanken er dem Sokrates entlehnt, und was er selbst ausgedacht habe; in seinen Schriften — mit gewissen Ausnahmen — legt er alles dem Sokrates in den Mund. Platons Verfahren läßt sich mit dem moderner Schriftsteller vergleichen, welche ihre Schriften pseudonym herausgeben[2]) — insofern sie nicht dadurch ausschließlich den Zweck verfolgen, ihren Namen zu verheimlichen; ob es in solchem Falle erlaubt sei, den Verfasser für die Äußerungen des Pseudonyms verantwortlich zu machen, läßt sich in den einzelnen Fällen nur mit feinem Gefühl entscheiden; aber ebenso wie ein Schriftsteller, der seine Werke pseudonym veröffentlicht, zu energischem Protest berechtigt ist, wenn jemand ihm persönlich die Anschauungen, die er das Pseudonym hat aussprechen lassen, ohne weiteres aufbürdet, hätte auch Platon zum Protestieren das Recht gehabt, wenn jemand ihn an die Stelle seines Sokrates gesetzt hätte.

Die Verwechselung Platons und des platonischen Sokrates hat in neuerer Zeit auf die Interpretation der platonischen Dialoge eine folgenschwere Einwirkung geübt. Nicht allein im rein philosophischen Inhalte hat man ausschließlich die eigenen Gedanken Platons zu finden gemeint, sondern auch bei ganz persönlichen Äußerungen des Sokrates oder bei Äußerungen, welche sich auf die bloße Form der Unterhaltung beziehen, hat man Platon selbst als den eigentlichen Sprecher angesehen. Man hat sogar behauptet, daß Platon, wenn er seinem

1) Vgl. I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen S. 281 ff.

2) Vgl. Holzinger in der Joh. Vahlen gewidmeten Festschrift S. 674 (Berlin 1900).

Sokrates das Wort „jetzt“ in den Mund legt, dabei nicht an die Zeit des fingierten Gespräches, sondern an eben die Zeit denke, da er — Jahre nach dem Tode des Sokrates — das Gespräch niederschrieb.[1]) Wenn ferner Platon am Schluß des *Phaedros* seinen Sokrates die Erwartung aussprechen läßt, daß Isokrates sich in der Zukunft zu einem großen Redner oder vielleicht zu einem Philosophen entwickeln werde, dann sind merkwürdigerweise alle Ausleger darüber einig, daß Platon selbst, als er den Dialog schrieb, von derselben Erwartung erfüllt gewesen sei, und aus dieser irrigen Annahme hat man ganz unberechtigte Folgerungen bezüglich der Abfassungszeit des Dialoges gezogen. Schließlich sei noch auf die verhängnisvolle Verwirrung hingewiesen, die daraus entstanden ist, daß die Worte des Sokrates (*Staat* III, S. 394 D), „man müsse dahin gehen, wohin man vom Gang der Rede wie von einem Winde geführt werde“, von Krohn dahin mißverstanden wurden, als ob sie die Art des Denkens Platons bezeichneten.[2])

Es muß überhaupt festgehalten werden, daß die Dialoge Platons, wenn sie auch von ganz abstrakt-philosophischem Inhalt sind, dennoch äußerlich nicht als philosophische Aufsätze, sondern als dramatische Szenen erscheinen — als Dichterwerke. Daraus folgt, daß sie gewöhnlich gar nicht wissenschaftlich disponiert sind; vielmehr zieht in ihnen, wie es scheint, durch ganz zufällige Assoziation der eine Gedanke den anderen nach sich. Platon läßt auch an einer Stelle Sokrates sein Wohlgefallen darüber aussprechen, daß er und die Mitunterredenden mit voller Freiheit jeden Gedanken, der sich ihnen darbietet, aufnehmen und verfolgen können, ohne an einen bestimmten Plan gebunden zu sein (*Theaet.* S. 172 B ff.). Wenn Platon aber, wie an der angeführten Stelle, Digressionen einführt, die den Faden der sachlichen Entwickelung völlig zerreißen, folgt daraus nicht, daß er selbst einer augenblicklichen Laune ganz planlos nachgebe. Ohne Zweifel folgt er selbst einer genauen Berechnung, die freilich von uns nicht immer mit Sicherheit aufgehellt werden kann.

---

1) So behauptet Teichmüller (Literarische Fehden I, S. 57 ff.) von *Phaedr.* S. 279 A, daß Platon bei den Worten des Sokrates von den Reden, die Isokrates „jetzt“ verfaßt (*οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ*), den *Panegyrikos* des Isokrates, der 19 Jahre nach dem Tode des Sokrates erschien, im Sinne habe. Die Anachronismen in den platonischen Dialogen werden übrigens erst im folgenden Abschnitt besprochen werden.

2) A. Krohn, Der platonische Staat S. 4 (Halle 1876). Weiteres im besonderen Abschnitt über den *Staat*.

Es kommt aber auch vor, daß die künstlerische Einheit verloren geht, so daß die Komposition als ästhetisch mißglückt bezeichnet werden muß. Daher läßt Platon auch Theodoros dem Sokrates gegenüber die Worte aussprechen, daß sie sich nicht wie die Dichter durch Rücksicht auf das Publikum gebunden zu fühlen brauchen (*Theaet.* S. 173C). Wie der philosophische Gedankeninhalt die poetische Einkleidung über sich ergehen lassen mußte, hat mitunter auch die künstlerische Rücksicht der sachlichen nachzugeben. Die Dialoge sind ja freilich Kunstwerke, aber sie zeigen sich doch als einfache Ausschnitte aus dem täglichen Leben, in dem weder ein wissenschaftlicher noch ein künstlerischer Plan herrscht, und der Verfasser genießt somit volle Freiheit, den Gang des Gespräches so zu bilden, wie es ihm am angemessensten scheint.

In dieser Beziehung findet man nun doch zwischen den einzelnen Dialogen einen bedeutenden Unterschied, wodurch uns die Möglichkeit eröffnet wird, die chronologischen Verhältnisse aufzuhellen. Es gibt Dialoge, z. B. *Protagoras* und *Symposion*, die sowohl bezüglich der sachlichen Disposition als der künstlerischen Komposition als organische Einheiten erscheinen, und doch zeigt sich in der Darstellung die unbeschränkteste Freiheit, und die Szenen lösen einander in großer Abwechselung ab. Hier zeigt sich Platon vorzugsweise als Dichter. Andere Dialoge tragen dagegen mehr das Gepräge wissenschaftlicher Aufsätze, was z. B. von den drei zusammengehörenden Dialogen *Theaetetos*, *Sophistes* und *Politikos* gilt[1]), wobei jedoch bemerkt werden muß, daß der *Theaetetos* viel mehr künstlerischen Sinn als die beiden anderen Dialoge verrät. Ferner wird in einigen Dialogen nur ein Thema von Anfang bis Ende abgehandelt, wenn auch kleinere Abschweifungen vorkommen; in dieser Beziehung steht der *Theaetetos* dem *Protagoras* und *Symposion* kaum nach. In anderen Dialogen ist die Einheit des Themas nicht durchgeführt. Im *Gorgias* wird zuerst das Thema aufgestellt, was die Rhetorik sei, aber allmählich tritt dasselbe vor tiefer gehenden ethischen Problemen in den Schatten; und dennoch ist die künstlerische Komposition ganz vorzüglich. Weniger Lob verdient in dieser Beziehung der *Staat*, wo das doppelte Thema, die Frage sowohl nach der Definition der Gerechtigkeit als nach der idealen Staatsverfassung, zugleich mit der großen Digression in den Büchern V—VII, wo die tiefsten philosophischen Probleme

1) Bonitz (Platonische Studien[3] S. 287ff.) hat diesen Unterschied bemerkt und denkt sich, daß die Dialoge der letzteren Gattung für einen engeren Kreis geschrieben seien; auf die chronologische Frage läßt er sich nicht ein.

abgehandelt werden — um vom großen Umfang der Schrift gar nicht zu reden —, das Festhalten der verschiedenen Fäden dem Leser außerordentlich schwierig macht, wenn man auch gestehen muß, daß der Verfasser selbst es verstanden hat, sie festzuhalten. Dagegen muß der *Sophistes* geradezu als künstlerisch schlecht komponiert bezeichnet werden, da in die Abhandlung des aufgestellten Themas eine Digression eingeschoben ist, die sowohl im Umfang als im Inhalt schwerer wiegt als der Teil des Dialoges, in dem das formelle Hauptthema abgehandelt wird. Im *Politikos* und *Philebos* gibt es zahlreiche kleinere Digressionen, und die Rede bewegt sich stets vom einen Gegenstand zum anderen, so daß es auch hier dem Leser schwer ist, die verschiedenen Fäden festzuhalten. Vollends der *Parmenides* macht durch seine endlosen subtilen Deduktionen jeden Versuch, einen künstlerischen Plan zu finden, vergeblich.

Selbst ein Dialog wie der *Phaedros*, der sich doch durch eine reiche und stimmungsvolle Poesie auszeichnet, muß als schlecht komponiert bezeichnet werden, weil seine beiden Hälften, von denen die erstere aus drei zusammenhängenden Vorträgen besteht, während die letztere ein dazu angeknüpftes Gespräch enthält, ziemlich lose miteinander verbunden sind. Obgleich gerade in diesem Dialog (S. 264 C) an eine Rede die Forderung gestellt wird, sie müsse wie ein organisches Wesen einen Anfang, eine Mitte und einen Schluß besitzen, genügt er selbst durchaus nicht dieser Forderung. Platon wollte eben kein Redner sein; mit vollem Bewußtsein setzte er sich über die künstlerischen Gesetze hinweg. Wie die Dichter vom Theaterpublikum abhängig seien, so müßten die Redner ihre Reden mit stetiger Rücksicht auf die Richter ausarbeiten (*Theaet.* S. 172 C ff.); aber Platon wollte weder diesen noch jenen gleich sein. Ganz mit Unrecht hat man daher in der fehlerhaften Komposition des *Phaedros* einen Beweis für die Jugendlichkeit seines Verfassers gesehen.[1]) Diese Eigentümlichkeit findet sich nämlich auch in anderen Dialogen wieder, welche der frühesten Periode Platons jedenfalls nicht angehören, während Dialoge, die mit Recht als Jugendschriften gerechnet werden, wie *Ion*, *Hippias minor*, *Laches* und *Charmides*, sich in der Tat durch einheitliche Komposition auszeichnen. Viel wahrscheinlicher ist die entgegengesetzte Annahme, Platon habe bei zunehmendem Alter die künstlerische Form immer mehr vernachlässigt und sich mehr durch sachliche Rücksichten leiten lassen.

1) Bonitz[3] S. 290 ff.

Hierzu gesellt sich noch eine Abweichung in der dialogischen Form. Es gibt platonische Schriften, deren Inhalt die dialogische Form absolut erheischt, weil die darin auftretenden Personen entgegengesetzte Standpunkte vertreten und Sokrates seinen Gegnern, wie im *Protagoras* und im *Gorgias*, feindlich gegenübertritt. In anderen Fällen beteiligen sich am Gespräch nur junge Schüler, die sich höchstens zahme Einwendungen erlauben und sich hauptsächlich von Sokrates nur belehren lassen. Im *Staate* finden sich beide Formen nacheinander, indem das erste Buch größtenteils von einem recht scharfen Wortwechsel zwischen Sokrates und Thrasymachos eingenommen wird, während in den folgenden Büchern Sokrates fast ununterbrochen seine eigenen Anschauungen vorträgt und seine Mitunterredner, Glaukon und Adeimantos, sich hauptsächlich darauf beschränken, auf verschiedene Weisen ihre Zustimmung auszudrücken. Die dialogische Einkleidung ist hier fast ganz zur bloßen Form geworden.

In anderen Dialogen geht Platon in dieser Richtung noch weiter. Im *Parmenides* (S. 137 B-C) und im *Sophistes* (S. 217 C ff.) sehen wir, daß der Gesprächsleiter, der tatsächlich nur seine eigenen Anschauungen entwickelt, dennoch das Bedürfnis fühlt, seine Worte an einen einzelnen Schüler zu richten und jede seiner Behauptungen von diesem bestätigen zu lassen. Die dialogische Form ist hier in der Tat ganz überflüssig, wie auch im *Politikos* und *Philebos*. Im *Timaeos* und *Kritias* hat Platon sie auch ganz fallen lassen, und an Stelle des Zwiegespräches, das sich nur in den Einleitungen findet, treten zusammenhängende Vorträge. Dasselbe ist auch in den *Gesetzen* teilweise der Fall.

Diese Übereinstimmung zwischen den ebengenannten Dialogen ist deutlich genug, und hierzu lassen sich noch andere Züge fügen.[1]) Die Sprache ist nicht wie in anderen Dialogen eine feine Konversationssprache, sondern vielmehr eine Büchersprache.[2]) Dramatisches Leben und Charakteristik der auftretenden Personen fehlen ganz; teilweise sind die Personen nur namenlose Schatten. Der Gesprächsort wird ganz unbestimmt gelassen (in den *Gesetzen* jedoch nicht); Platon hat sich aus dem Leben in die Schule zurückgezogen.

---

1) Die nachstehenden Bemerkungen stützen sich namentlich auf Campbell (Einleitung zum *Sophistes* und *Politikos* S. XIX ff.), Hirzel (Der Dialog I, S. 247 ff.) und Bruns (Das literarische Porträt S. 271 ff.); der zuletzt erwähnte Gelehrte behandelt jedoch nur die Trilogiedialoge *Sophistes, Politikos, Timaeos* und *Kritias*.

2) *Polit.* S. 284 B und S. 286 B scheint sogar der *Sophistes* ganz wie ein Buch zitiert zu werden.

Außerdem ist die Neigung Platons zu beachten, mehrere Dialoge zu einem Ganzen zusammenzuknüpfen. Platon hat zwei Trilogien geplant: erstens den *Sophistes*, den *Politikos* und den *Philosophos*, zweitens den *Timaeos*, den *Kritias* und den *Hermokrates;* in beiden Fällen ist aber der letzte Dialog niemals geschrieben worden. Es ist auch recht auffallend, daß beide Trilogien sich als Fortsetzungen früher abgefaßter Dialoge — des *Theaetetos* und des *Staates* — kennzeichnen, obwohl es sich leicht erkennen läßt, daß Platon erst nach der Abfassung dieser beiden Dialoge den Plan zu den Trilogien, der am Anfang des *Sophistes* und des *Timaeos* deutlich hervortritt, gefaßt hat. Der *Theaetetos* und der *Staat* haben auch an den formellen Eigentümlichkeiten der Trilogien keinen Anteil und bilden mit ihnen keine literarischen Einheiten, während jede Trilogie als eine Einheit für sich betrachtet werden kann.[1])

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß in den Trilogien Sokrates nicht mehr die Hauptperson ist. An seiner Stelle treten der namenlose Fremde aus Elea und außerdem Timaeos und Kritias auf, während Sokrates nach einigen einleitenden Worten die Rolle eines stummen Zuhörers übernimmt.[2]) In den *Gesetzen* verschwindet er sogar ganz und wird durch den athenischen Fremdling, d. h. durch Platon selbst, ersetzt. Platon hat sich nunmehr andere Pseudonyme erwählt, und zuletzt tritt er unter einer ganz durchsichtigen Hülle auf. Aber schon im *Parmenides* war Sokrates nicht mehr die Hauptperson, obgleich er am Gespräch einen recht bedeutenden Anteil nimmt; in diesem Dialoge unterliegt er aber dem Parmenides und wird von ihm widerlegt.[3])

Daß somit neue Hauptpersonen an Stelle des Sokrates auftreten, ist keine gleichgültige Sache, wenn man nicht ganz mechanisch den

1) Bruns (a. a. O.) meint sogar, daß Platon durch sein Verfahren eben den Lesern deutlich machen wollte, daß es nicht mehr sein Zweck sei, Lebensbilder zu geben, sondern systematische philosophische Schulübungen darzustellen. Der Versuch Christs, den *Euthyphron*, die *Apologie*, den *Kriton* und den *Phaedon* als eine von Platon zusammengestellte Tetralogie nachzuweisen (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse XVII, S. 462), ist einer Erwähnung kaum wert.

2) Die Worte Zellers (II 1⁴, S. 579), daß Sokrates, wenn er das Gespräch nicht leitet, als „ein geistig bedeutender Zuhörer und Mitunterredner" anwesend sei, sind ganz irreführend. Richtiger bezeichnet Gomperz (II, S. 451) Sokrates als Ehrenpräsidenten der Verhandlung.

3) Schon Schleiermacher hatte bemerkt, daß sich aus der Tatsache, daß das herrschende Ansehen des Sokrates in den Dialogen allmählich verschwindet, chronologische Folgerungen ziehen ließen; er gab aber diesen Gesichtspunkt sofort wieder auf (I 1, S. 28 f.).

Sokrates nur als Sprachrohr Platons auffassen will. Wenn wir aber daran festhalten, daß Platon, wenn er Sokrates in den Dialogen auftreten ließ, wirklich den Zweck verfolgte, das Bild seines alten Lehrers zu zeichnen, wird das Zurücktreten des Sokrates uns ein Beweis dafür, daß die Erinnerung an ihn im Begriff war, dem ehemaligen Schüler zu entschwinden. Die Einführung neuer Hauptpersonen hängt aber zugleich damit zusammen, daß die Lebensauffassung und die philosophischen Anschauungen Platons im Laufe der Zeit umgestaltet wurden. Als er die Lehren, die er durch Sokrates dargestellt hatte, nicht mehr gutheißen konnte, sträubte er sich dagegen, sie durch denselben Sokrates kritisieren zu lassen; und seine neuen Lehren ließ er daher nicht durch Sokrates, sondern durch neue Gesprächspersonen einführen.[1]) Es ist also nicht Platon, der Platon kritisiert, sondern die neuen, von Platon erschaffenen Personen, die den platonischen Sokrates kritisieren. Diese Personen eigneten sich viel besser als Sokrates dazu, die wirklichen Ansichten Platons vorzutragen, weil eine Vermischung mit lebendigen Persönlichkeiten ausgeschlossen oder doch weniger naheliegend war.

Die Betrachtung der dialogischen Einkleidung führt also zu denselben Ergebnissen wie die Betrachtung der Sprache und des Stiles der Dialoge. Den *Gesetzen* stehen nicht nur der *Timaeos* und der *Kritias* nahe, sondern auch der *Sophistes* und der *Politikos*. Dem *Philebos* fehlen dagegen einige der Eigentümlichkeiten dieser Dialoge; in ihm ist Sokrates die Hauptperson, und er bildet kein Glied einer Trilogie. Daraus darf man aber nicht schließen, daß er einer früheren Periode angehören müsse, weil es keineswegs unmöglich ist, daß Platon auf seine alte Gewohnheit, den Sokrates als Gesprächsleiter auftreten zu lassen, zurückkommen konnte, wenn keine besonderen Gründe dagegen sprachen. In Beziehung auf die fehlende Charakteristik der Personen, die Überflüssigkeit der Dialogform und die Schwerfälligkeit der Komposition kommt der *Philebos* den anderen Dialogen, die wir dem hohen Alter Platons zuschreiben, ganz gleich.

Wenn wir es endlich im vorhergehenden Abschnitte wahrscheinlich gemacht haben, daß der *Staat*, der *Phaedros*, der *Theaetetos* und der *Parmenides* eine Gruppe ausmachen, die der spätesten Gruppe zeitlich am nächsten steht, muß auch dies Ergebnis als mit den bezüglich der dialogischen Einkleidung gemachten Beobachtungen überein-

1) Über den unglücklichen Erklärungsversuch Hermanns (S. 396) s. oben S. 7.

stimmend bezeichnet werden. In den genannten Dialogen — am meisten im *Parmenides* — beginnen schon die künstlerischen Rücksichten den sachlichen zu weichen, doch lange nicht in dem Maßstab wie in der spätesten Gruppe.

IV. Die Bestimmung der Zeitfolge durch Beobachtung äußerer Anspielungen.

Um die Abfassungszeit einer Schrift zu bestimmen, ist es von großer Bedeutung, die etwaigen Anspielungen auf gleichzeitige Ereignisse zu beobachten. Zunächst wird man fragen, ob sich in den Schriften Platons vielleicht Anspielungen auf Begebenheiten im Leben Platons befinden. Wir geben daher zuerst eine Übersicht über die wichtigsten seiner Erlebnisse, soweit sie bekannt sind.

Die Geburt Platons wird mit größter Wahrscheinlichkeit ins Jahr 427 gesetzt.[1]) In seiner Jugend genoß er den Unterricht nicht nur des Sokrates, sondern auch des Herakliteers Kratylos.[2]) Besonders interessierte er sich für politische Fragen, und schon sehr früh fühlte er in sich die Neigung, an der Politik seiner Vaterstadt aktiv teilzunehmen.[3]) Die Traditionen seiner Familie zogen ihn zur oligarchischen Partei, von deren Führern Kritias ein Vetter, Charmides sogar ein Bruder seiner Mutter waren, und der Verkehr mit Sokrates, der bekanntlich der Demokratie abgeneigt war und den Charmides geradezu aufgefordert hatte, nach einer leitenden Stellung in der Politik zu streben[4]), übte gewiß einen ähnlichen Einfluß auf ihn aus, wenn auch Sokrates natürlich, wie er es dem Bruder Platons, Glaukon, gegenüber zeigte[5]), ein aktives Auftreten eines unreifen Jünglings in der Politik mißbilligte. Die Herrschaft der Dreißig brachte aber Platon und wahrscheinlich auch Sokrates eine bittere Enttäuschung[6]), und Platon zog sich nunmehr von der Politik zurück, um jedoch nach dem Sturz der Dreißig wiederum, wenn auch weniger stark, von der Beschäftigung mit politischen Fragen angezogen zu werden. Aber die Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates, die unzweifelhaft nicht zum geringsten Teil durch politische Motive verschuldet waren, übten auf Platon die Wirkung aus, daß er die Teil-

---

1) Diog. Laert. III 2 und 6; Ueberweg, Untersuchungen S. 113ff.; Busse im Rhein. Mus. N. F. XLIX, S. 72ff. (1894).

2) Arist. Metaphys. *A* 6, S. 987 a 32; Diog. Laert. III 6.

3) Plat. *Epist.* VII, S. 324 B ff. 4) Xen. Mem. III 7. 5) Xen. Mem. III 6.

6) Plat. *Epist.* a. a. O.; vgl. auch *Apol.* S. 32 C.

nahme am politischen Leben Athens für alle Zeiten aufgab und sich den theoretischen Spekulationen — politischen so gut wie philosophischen — ausschließlich widmete.

Der Tod des Sokrates (399) bezeichnet einen Wendepunkt in Platons Leben. Zunächst verließ er seine Vaterstadt und begab sich mit einigen anderen Schülern des Sokrates zu Eukleides nach Megara[1]); wie lange er aber dort verblieb, ist nicht bekannt. Später begab er sich auf weitere Reisen: nach Ägypten, Kyrene und Italien, wo er mit Pythagoreern bekannt wurde. Nach Sizilien kam er zum erstenmal in einem Alter von etwa 40 Jahren[2]), also ums Jahr 387 oder vielmehr ein wenig früher, da die Erzählung, daß er nach dieser Reise in Gefangenschaft auf Ägina geriet[3]), zur Voraussetzung hat, daß der Friede des Antalkidas (387) damals noch nicht abgeschlossen war.[4]) Die Grundlegung der Schule in der Akademie fällt nach 387.[5]) In seinen späteren Jahren wurde er endlich wieder vom Studium zur praktischen Politik zurückgerufen; jedoch nicht in Athen, sondern in Syrakus. Die Zeit seiner späteren politischen Bestrebungen wird durch die Zeit seiner zweiten und dritten sizilischen Reise bestimmt. Die erstere fällt wahrscheinlich ins Jahr 367/6, die letztere ins Jahr 361.[6]) Platon starb im Jahre 347.[7])

Es sind in der Tat nur ganz schwache Anhaltspunkte, die uns das Leben Platons zur Feststellung der Chronologie der Dialoge darbietet. Hermann freilich legte auf die äußeren Erlebnisse Platons ein so schweres Gewicht, daß er schon darin einen zureichenden Grund fand, sämtliche Dialoge in drei Gruppen einzuteilen, indem er die beiden Wendepunkte in Platons Leben, den Tod des Sokrates und die Rückkehr Platons von der ersten sizilischen Reise, als Scheidepunkte ansah.[8]) Er hat auch, wie es scheint, mit Recht die erste Gruppe als sokratische Dialoge bezeichnet, da sie vorzugsweise den Zweck zu verfolgen scheinen, das Wirken und Treiben des Sokrates zu schildern; daß sie aber auch vor dem Tode des Sokrates abgefaßt seien — zu dieser Annahme liegt kein Grund vor. Bezüglich der zweiten Gruppe, wozu namentlich der *Theaetetos* mit seinen Fortsetzungen, *Sophistes* und *Politikos*, gerechnet wurde, folgte Hermann dem Vorgange Asts darin, daß er sie mit dem Aufenthalt Platons in Megara in Verbindung setzte, und zwar aus dem Grunde, daß die

1) Diog. Laert. II 106 und III 6. 2) Plat. *Epist.* VII, S. 324 A.
3) Diog. Laert. III 19. 4) Ueberweg S. 129. 5) Diog. Laert. III 7.
6) Ueberweg a. a. O. 7) Diog. Laert. III 2. 8) Hermann S. 384.

Einleitung des *Theaetetos* bei Eukleides in Megara spielt. Ast hatte es als unzweifelhaft erklärt, daß der *Theaetetos* in Megara abgefaßt sei; da es aber aus der Einleitung, wo ein Feldzug bei Korinth erwähnt wird, hervorgeht, daß er nach 394 abgefaßt sein muß, folgte daraus, daß der Aufenthalt Platons in Megara bis auf wenigstens fünf Jahre ausgedehnt werden müßte.[1]) Man gelangte somit dazu, von einer ganzen „megarischen" Periode in Platons Leben zu sprechen, und von „megarischen" Dialogen, wozu außer dem *Theaetetos* auch der *Sophistes* und der *Politikos* gerechnet wurden; wenn nämlich Platon auch nicht alle drei Dialoge in Megara abgefaßt hätte, meinte man doch, daß er sie wenigstens daselbst geplant habe.[2]) Merkwürdigerweise suchte man in diesen Dialogen sowohl Einwirkung der megarischen Philosophen auf Platon als Polemik gegen sie, und die Wirkungen dieser Auffassung erstrecken sich bis in die neueste Zeit. Alle diese Kombinationen müssen als ganz wertlos bezeichnet werden.

Von größerer Bedeutung ist der Umstand, daß wir aus einigen Dialogen ersehen können, daß Platon mit den Lehren der italischen Philosophen Bekanntschaft gemacht hat. Nicht allein der *Timaeos*, der eine starke pythagoreische Einwirkung zeigt, ist ein entschieden später Dialog, sondern z. B. schon der *Gorgias*, der *Menon* und der *Kratylos* zeigen Spuren davon, daß sie während oder nach der Reise nach Italien geschrieben sind. Auch der *Phaedros* scheint dadurch, daß daselbst (S. 274 C ff.) eines ägyptischen Königs und eines ägyptischen Gottes Erwähnung getan wird, nicht vor der Reise Platons nach Ägypten geschrieben zu sein. Derartige Schlüsse sind jedoch recht unsicher, da man ja nicht weiß, wieweit diese Verhältnisse in Athen bekannt gewesen sind, und Platon es jedenfalls nicht als unpassend betrachtet hat, dem Sokrates solche Kenntnisse beizulegen.

Man kann ferner fragen, ob sich in den platonischen Dialogen keine Anspielungen auf seine Tätigkeit als Lehrer in der Akademie vorfinden. Hierauf deutet in der Tat der didaktische Charakter, welcher gewisse Dialoge kennzeichnet, die daher als verhältnismäßig spät angesehen werden müssen, was im vorigen Kapitel (S. 58) ausgeführt worden ist. Weniger ist daraus zu schließen, daß in einigen Dialogen ein jüngerer Sokrates auftritt; er nimmt im *Politikos* am Gespräch teil und wird schon im *Theaetetos* (S. 147 D) als anwesend

1) Ast S. 51 f. und 184 f.

2) Stallbaum in der Einleitung zum *Theaetetos* S. 8. Zeller (II 1⁴, S. 529) verwirft diese Annahme, während Lutosławski (S. 43 ff.) so weit geht, daß er sogar den Aufenthalt Platons in Megara in Zweifel zieht.

bezeichnet. Weil dieser ein Schüler Platons in der Akademie gewesen zu sein scheint[1]), hat man gemeint, daß die genannten Dialoge tatsächlich keine sokratischen, sondern vielmehr platonische Lehrkurse darstellten.[2]) Aber wenn auch der jüngere Sokrates ein Schüler der Akademie gewesen ist, kann Platon ihn doch schon früher kennen gelernt haben; unmöglich ist es sogar nicht, daß er schon mit dem älteren Sokrates verkehrt hat. Noch weniger besagt es, daß im *Parmenides* ein Aristoteles auftritt. Hieraus hat man geschlossen, daß es die Absicht Platons gewesen sei, anzudeuten, daß er gegen Angriffe des Philosophen Aristoteles polemisiere[3]), was ganz grundlos ist, weil der besagte Aristoteles eine andere, wirklich historische Persönlichkeit ist (S. 127 D). Schließlich ist noch anzunehmen, daß die politischen Erfahrungen, welche Platon in Syrakus gemacht hat, einen Einfluß auf seine Anschauungen geübt haben. Es liegen in der Tat Differenzen vor, namentlich zwischen *Staat*, *Politikos* und den *Gesetzen*; im einzelnen kann aber der Zusammenhang derselben mit den politischen Erlebnissen Platons erst später nachgewiesen werden.

Gegen die meisten Versuche, aus äußeren Anspielungen auf die Abfassungszeit der Dialoge zu schließen, läßt sich ein gewichtiger Einwand erheben: Platon spricht ja nie im eigenen Namen, sondern er referiert Gespräche, die in die Vergangenheit zurückdatiert werden, weshalb Anspielungen auf Ereignisse, die mit der Abfassung gleichzeitig sind, nur mit Schwierigkeit direkt eingeführt werden konnten. Oft hat man den Zeitpunkt, in den das Gespräch vom Verfasser gelegt wird, vom Zeitpunkt der Abfassung nicht mit der gehörigen Schärfe geschieden. Eine solche Unklarheit erscheint am häufigsten bei Ast, bisweilen sogar in ganz unglaublichen Formen. Er meint z. B., daß man aus der bitteren Stimmung, die den *Gorgias* kennzeichnet, darauf schließen dürfe, daß derselbe zu der Zeit abgefaßt sei, als die Anklage gegen Sokrates erhoben worden war; dennoch müsse er aber vor seinem Tode abgefaßt sein, weil S. 521 D der Tod als bloß wahrscheinlich angegeben werde.[4]) Man sollte wahrhaftig glauben, daß es nach der Ansicht Asts dem Platon unmöglich gewesen wäre, den Sokrates nach seinem Tode anders denn als Gespenst heraufzubeschwören. Nicht viel verständiger räsoniert Ast in Beziehung auf den *Phaedros*. Er arbeitet hier mit Beweisgründen solcher Art, wie z. B., weil Sophokles und Euripides im Dialoge noch als

1) Vgl. Arist. Metaphys. Z 11, S. 1036 b 25.
2) Ueberweg S. 230. 3) Ueberweg S. 182. 4) Ast S. 137.

lebend bezeichnet werden, müsse derselbe schon vor 407 abgefaßt sein; dasselbe gehe aus der Weissagung auf den Isokrates hervor, die sich am Schluß des Dialoges findet.[1]) Das zuletzt erwähnte Argument wird selbst heute noch geschätzt, und zwar von hervorragenden Gelehrten, die sich jedoch dabei unter anderem der im vorigen Abschnitt besprochenen Verwechselung von Sokrates und Platon schuldig machen. Bezüglich des *Protagoras* erkannte freilich Ast die Unanwendbarkeit seiner Methode. Da er nämlich die Zeit des Gespräches ins Jahr 420 setzte, mußte er eingestehen, daß Platon damals noch zu jung gewesen wäre, um Dialoge zu schreiben; daher begnügte er sich damit, die Abfassungszeit des Dialoges ins Jahr 408 zu setzen, da Platon nach seiner Berechnung dann jedenfalls 20 Jahre alt gewesen sei.[2])

Da in allen Dialogen, die *Gesetze* allein ausgenommen, Sokrates als Gesprächsperson auftritt, spielen mit dieser einen Ausnahme sämtliche Dialoge vor dem Tode des Sokrates. Mit einigen Dialogen sind aber einleitende Gespräche verbunden, die in eine spätere Zeit fallen. Dies ist im *Phaedon* und im *Theaetetos* der Fall, und für die Abfassungszeit des zuletzt erwähnten Dialoges läßt sich, wie schon bemerkt, dadurch eine bestimmte Grenze ziehen. Aber auch in den Hauptgesprächen gibt es nicht wenige Fälle, in denen Platon deutlich auf Ereignisse anspielt, die weit später als die für das Gespräch angenommene Zeit eingetroffen sind. Wir werden hierdurch auf die Frage von den Anachronismen bei Platon geführt.[3])

In den Einleitungen zu neueren Ausgaben platonischer Dialoge findet man gewöhnlich die Frage, in welches Jahr das Gespräch von Platon verlegt werde, weitläufig auseinandergesetzt. Es zeigt sich dann oft, z. B. beim *Protagoras* und *Gorgias*, daß ein bestimmtes Jahr überhaupt nicht angegeben werden kann, oder auch, daß die verschiedenen Andeutungen, die sich im Dialoge finden, in scharfem Widerspruch miteinander stehen. Derartige Anachronismen sind jedoch in der Tat ganz unschuldig oder gleichgültig; wir lernen dadurch nur, daß Platon in seinen Arbeiten auf historische Genauigkeit keinen großen Wert legte. Wenn das Gespräch nicht mit einem bestimmten historischen Ereignis, z. B. mit der Anklage gegen Sokrates oder mit dessen Tode, in Verbindung stand, nahm er dafür nur ganz allgemein eine Zeit an, in der Sokrates und seine Mitunterredner lebten und sich mit einiger

1) Ast S. 110 f. 2) Ast S. 82.

3) E. Zeller, Über die Anachronismen in den platonischen Gesprächen (Philosophische und historische Abhandlungen der preußischen Akademie 1873, S. 79 ff.).

Wahrscheinlichkeit hätten begegnen können, zuweilen 20 bis 30 Jahre oder noch mehr vor der Abfassungszeit des Dialoges. Er fragte nicht nach dem Archonten, der im betreffenden Jahre fungiert hatte, und forschte nicht nach in seinem Gedächtnis oder in historischen Annalen, ob alle die kleinen Züge, die er gelegentlich einfügte, tatsächlich auch in dasselbe Jahr hineinpaßten, was für den Zweck des Dialoges auch ganz ohne Bedeutung war.

Von viel größerer Bedeutung ist eine andere Art Anachronismen, die darin bestehen, daß in den Gesprächen Ereignisse erwähnt werden, von denen jedermann wußte, daß sie dem Sokrates und seinen Zeitgenossen durchaus nicht bekannt waren, weil sie in der Tat lange nach dem Tode des Sokrates oder sogar unmittelbar vor der Herausgabe des Dialoges vorgefallen waren. Das bekannteste Beispiel eines solchen Anachronismus bietet die Erwähnung der „Zersplitterung" (*διοικισμός*) der Arkadier durch die Lakedämonier im Jahre 385 im *Symposion* S. 193 A. Dieser Anachronismus ist von Platon mit vollem Bewußtsein eingeführt worden; er wird dem Aristophanes in den Mund gelegt mit dem augenscheinlichen Zweck, eine komische Wirkung hervorzubringen. Ebenso verhält es sich mit den groben Anachronismen des *Menexenos*, die bei älteren und neueren Auslegern den schwersten Anstoß erregt haben. In diesen Fällen besitzen wir ein gutes Mittel, die Abfassungszeit der Dialoge zu bestimmen; wir gewinnen dadurch nicht nur einen sicheren *terminus post quem*, sondern, weil die Anachronismen eben in der Absicht eingeführt sind, daß die Leser sie sofort erfassen und sich darüber ergötzen sollten, auch einen Anhalt dafür, daß die Abfassungszeit wahrscheinlich nicht viel später fällt. Weniger läßt sich dagegen schließen aus der Erwähnung des Thebaners Ismenias im *Menon* S. 90 A und *Staat* I, S. 336 A; die genannte Person ist nämlich so wenig bekannt, daß es nicht einmal feststeht, ob hier überhaupt ein Anachronismus vorliegt.

Die Anachronismen bieten uns also zwar ein vorzügliches chronologisches Hilfsmittel, aber dennoch bedarf es einer Warnung gegen die immer zunehmende Neigung der Forscher, überall bei Platon nach Anachronismen zu suchen.[1]) Das überraschendste Beispiel dieser

1) Ganz umgekehrt behauptet v. Wilamowitz-Möllendorff (Hermes XXXII, S. 102), daß sich bei Platon Anachronismen überhaupt nicht finden; die Begründung muß aber einstweilen abgewartet werden, um so mehr als seine Auffassung des *Symposion* als eine Schilderung der von Platon und seinen Schülern in der Akademie gefeierten Trinkgelage (Philologische Untersuchungen IV, S. 282) nicht recht dazu stimmen will.

Neigung findet man bei Bergk in der Besprechung des *Ion*.[1]) Er behauptet, das Gespräch, das im *Ion* mitgeteilt wird, und an dem Sokrates teilnimmt, sei vom Verfasser ins Jahr 390 — neun Jahre nach dem Tode des Sokrates — gesetzt, und zwar weil in dem Dialog von der Zugehörigkeit von Ephesos zum athenischen Seebunde, die in der Tat von 394 bis 387 dauerte, die Rede ist, und weil außerdem das Gespräch beim Panathenäenfeste vor sich ging; dadurch bleibe als einzige Möglichkeit das Jahr 390 übrig. Gegen die einzige glaubliche Annahme, daß das Gespräch auf einen Zeitpunkt zu verlegen sei, bevor sich Ephesos während des Peloponnesischen Krieges vom früheren athenischen Bunde losgemacht hatte, wendet Bergk ein, daß damals Mietstruppen, von denen im Dialog die Rede ist, noch nicht im Gebrauch gewesen seien; man müsse also in dem Falle einen Anachronismus annehmen. Aber welcher Anachronismus mag wohl von beiden der gröbere sein?

Aus einem ähnlichen kriegsgeschichtlichen, aber ebenso nichtigen Grunde behauptet Zeller, der *Theaetetos* müsse kurz nach 392 abgefaßt sein, weil die Erwähnung des hohen taktischen Wertes der Peltasten (S. 165 D) auf eine Zeit hindeute, kurz nachdem Iphikrates durch die Anwendung solcher Truppen im Korinthischen Kriege so großen Erfolg für die Athener erreicht hatte.[2]) Aber ganz davon abgesehen, daß die Peltasten schon früher in Griechenland im Gebrauch waren, so daß es nicht einmal feststeht, ob ein Anachronismus vorliege, geht doch aus der Stelle höchstens hervor, daß der *Theaetetos* nach 392 geschrieben ist, nicht daß er, wie Zeller will, nur kurze Zeit nach diesem Jahre geschrieben sei; denn der Wert der Peltasten behauptete sich gewiß auch später. Ein *terminus ante quem* läßt sich durch diese Methode überhaupt nicht gewinnen.

Über eine Art mehr versteckter Anachronismen sind in neuerer Zeit viele Vermutungen aufgestellt worden. Man nimmt an, daß sich hinter der Schilderung des Streites zwischen Sokrates und den Sophisten sowie anderen Gegnern eine Polemik Platons gegen seine eigenen Zeitgenossen berge. Die Dialoge erhalten somit einen doppelten Boden; auf die Gegner Platons wird immer in versteckter Weise angespielt, und dem Scharfsinn der modernen Forscher bleibt die Aufgabe, zu ermitteln, worauf denn die Auslassungen Platons eigentlich

1) Th. Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, S. 454. Die Beweisführung Bergks wird von Dümmler (Kleine Schriften I, S. 136) übermäßig bewundert.

2) Zeller in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie 1887, S. 214 f.

zielen.[1]) Es leuchtet ein, daß der Nachweis solcher Anspielungen vielfach chronologischen Wert haben muß — wenn er nur einigermaßen sicher ist.

Die Voraussetzung, welche dieser Auffassung zugrunde liegt, hat Joël am klarsten ausgedrückt mit den Worten: wenn man zugestehe, daß in der Maske des Sokrates zumeist Platon spreche, fordere die Konsequenz, daß man in den Gegnern des Sokrates zumeist maskierte Gegner des Platon suche.[2]) Da wir aber im vorhergehenden Abschnitte die Voraussetzung, daß Sokrates ein maskierter Platon sei, verworfen haben, ist auch die Konsequenz abzulehnen. Wie der platonische Sokrates in erster Linie Sokrates ist, sind auch die übrigen platonischen Gesprächsfiguren in erster Linie die Persönlichkeiten, für die sie ausgegeben werden.[3]) Wenn aber dies erst feststeht, darf man das Suchen nach Anspielungen auf Zeitgenossen Platons getrost anfangen; denn daß es solche gibt, soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden.

Unter den Gegnern des Sokrates und Platon müssen zuerst die sogenannten Sophisten betrachtet werden. Der alte Irrtum, daß Sokrates hauptsächlich Gegner der Sophisten gewesen sei, ist noch nicht ausgestorben, obschon allein die Schriften Xenophons zu seiner Widerlegung ausreichen dürften.[4]) Er ist erstens dadurch entstanden, daß unter den vielen Gegnern des Sokrates, die bei Platon auftreten, in einigen der bedeutendsten und bekanntesten Dialoge ein paar Sophisten erscheinen, zweitens dadurch, daß in unseren Handbüchern der Geschichte der Philosophie Sokrates als Vertreter der auf die Sophisten folgenden Entwickelungsstufe aufgestellt wird; daraus folgt aber nicht, daß er immer gegen die Sophisten ins Feld gezogen sei.

Es ist daher an sich nicht unglaublich, daß, wenn Platon z. B. einen Wortwechsel zwischen Sokrates und Protagoras schildert, es nicht so sehr seine Absicht gewesen sei, seinen Lesern einen der Vergangenheit angehörenden Streit vor die Augen zu stellen, als

1) Dieser Standpunkt wurde in älterer Zeit von Bake vertreten (in einigen Aufsätzen seiner *Scholica hypomnemata* III [Lugd. Bat. 1844]), in neuerer Zeit von Teichmüller (in den „Literarischen Fehden") und mit besonderer Rücksicht auf Antisthenes von Dümmler (Antisthenica [Bonn 1882 und in den „Kleinen Schriften" I] und Akademika [Gießen 1889]) und Joël (Der echte und der Xenophontische Sokrates [Berlin 1893—1901]).

2) Joël im Archiv für Geschichte der Philosophie IX, S. 58.

3) Vgl. Bruns, Das literarische Porträt S. 259 ff.

4) Vgl. die immer noch sehr wertvolle Schilderung der Sophisten bei Grote, History of Greece VIII, S. 477 ff., besonders S. 487. Bei Xenophon findet sich kaum ein nennenswerter Angriff auf die Sophisten.

vielmehr seinen eigenen Gegnern und Konkurrenten, namentlich Antisthenes, gegenüber seinen Standpunkt klarzumachen. Platon hatte den Protagoras kaum jemals gesehen, aber trotzdem gibt er eine unvergleichlich anschauliche Schilderung seiner Persönlichkeit und seines Auftretens, was die Vermutung nahelegt, daß er sich lebender Modelle der Gegenwart bedient habe. Aber deshalb ist doch lange noch nicht anzunehmen, daß Protagoras und die übrigen mit Sokrates streitenden Personen ausschließlich maskierte Gegner Platons seien. Es sollte immer festgehalten werden, daß die Gesprächspersonen Platons in der Tat die Persönlichkeiten vorstellen sollen, deren Namen sie tragen, und nichts steht der Annahme entgegen, daß Platon die Persönlichkeiten und Situationen der Vergangenheit aus mündlicher oder schriftlicher Tradition geschöpft habe, wenn wir es auch als wahrscheinlich betrachten, daß er sowohl durch seine Phantasie als durch seine Erfahrungen die Tradition ergänzt hat.

Besonders wertvoll ist indessen die Beobachtung, daß nicht allein zwischen den bei Platon auftretenden Sophisten ein großer Unterschied besteht, sondern auch zwischen den verschiedenen Auffassungen des Begriffes Sophist, denen er zeitweilig huldigte. Ein Sophist wie Protagoras, der in geistreichen Vorträgen seine Weisheit an den Tag zu legen liebte, ist von den beiden Sophisten, die im *Euthydemos* auftreten, weit verschieden. Diese bedienen sich einer Methode, die mit der sokratischen verwandter ist als mit derjenigen der älteren Sophisten, und es scheint daher, als ob Platon durch seine Polemik gegen sie am ehesten seine eigenen Mitschüler, andere Sokratiker, welche die dialektische Methode des Lehrmeisters mißbrauchten, angreife. Die neue Sophistik ist keine Tugendlehre, sondern Eristik. Es hat in der Tat eine Änderung des Sprachgebrauches stattgefunden. An Stelle der älteren Sophisten, die hauptsächlich Redner waren, sind später Rhetoren getreten von der Art des Isokrates. Isokrates nannte sich aber nicht einen Sophisten, sondern einen Philosophen: den Platon aber und die übrigen Sokratiker, die er als seine Widersacher betrachtete, schalt er Sophisten und Eristiker. Diesen Sprachgebrauch eignete sich Platon in Beziehung auf seine Konkurrenten unter den Sokratikern an, indem er seine eigene Verschiedenheit von jenen nachzuweisen suchte. Die Polemik Platons gegen die „Sophisten“ richtet sich also sowohl gegen Rhetoren als gegen eristische Schüler des Sokrates.[1])

1) Vgl. H. Sidgwick, The Sophists (im Journ. of Philol. IV, S. 288 ff. [1872]).

Auch im Dialog *Sophistes* treffen wir diese Polemik, und viele voneinander abweichende Definitionen des Begriffes Sophist werden daselbst aufgestellt. Diese Definitionen passen aber auf Sophisten von der Art des Protagoras größtenteils nicht, vielmehr auf Eristiker oder falsche Philosophen. Aber auch vom Dialog *Euthydemos* unterscheidet sich der *Sophistes* dadurch, daß er keine anschaulichen Bilder wirklicher Sophisten, sondern Versuche einer Feststellung des Begriffes gibt, und zwar so, daß demselben eine herabsetzende Bedeutung, die auf eine ganze Menschenklasse passen soll, gegeben wird.[1]) In diesem Übergange besitzen wir ein chronologisches Indizium.

Dagegen gibt das mutmaßliche Verhältnis Platons zu Antisthenes nicht viele chronologische Anhaltspunkte. Mit welchem Recht man in den meisten platonischen Dialogen versteckte Angriffe auf Antisthenes gemeint hat nachweisen zu können, soll an dieser Stelle nicht untersucht werden; nur insofern sich eine Änderung in der Haltung Platons dem Antisthenes gegenüber nachweisen läßt, haben ihre gegenseitigen Beziehungen für die Chronologie der Dialoge eine Bedeutung. Es verdient jedoch angemerkt zu werden, daß im *Gorgias* mit seinem scharfen Pessimismus und seiner gegen alle gesellschaftliche Ordnung feindlichen Tendenz sich eine nähere Verwandtschaft findet mit der Geistesrichtung des Antisthenes als in vielen anderen Dialogen, in denen diese angegriffen wird.[2]) Es ist auch an sich die natürlichere Annahme, daß das zwischen den Sokratikern entstandene Zerwürfnis im Laufe der Zeit zugenommen habe. Auch im *Ion* und *Hippias minor* scheint sich viel mehr Berührung mit Antisthenes als Polemik gegen ihn zu finden.[3])

Unzutreffend sind auch die Schlußfolgerungen, die man aus dem vermeintlich wechselnden Verhältnis Platons zu Isokrates gezogen hat. Man hat gemeint, von der Annahme einer stets zunehmenden

1) Mit Unrecht nimmt daher Sidgwick den *Euthydemos* als mit dem *Sophistes* gleichzeitig an. Schon vorher hatte Christensen (Sophisterne S. 276 ff. [Kopenhagen 1871]) die Änderung in der Auffassung Platons vom Begriffe Sophist, sowie in seiner Schilderung der Sophisten nachgewiesen, da er aber von einer verkehrten Ansicht hinsichtlich der Chronologie der Dialoge ausging, ergab sich ihm das Resultat, daß Platon nach dem *Sophistes* im *Staate* zur älteren Auffassung und Darstellungsweise zurückgekehrt sei; den *Euthydemos* verwarf er aber als unecht.

2) Vgl. Gomperz II, S. 288.

3) Der Versuch Dümmlers (Kleine Schriften I, S. 35 ff.), Polemik gegen Antisthenes im *Ion* zu finden, wird von Bruns (S. 351 ff.) bekämpft; dieser findet jedoch im *Ion* gar keine Beziehung auf Antisthenes. Näheres unten.

Feindschaft zwischen den beiden Männern ausgehen zu dürfen[1]), und sich dabei besonders auf die lobenden und hoffnungsvollen Äußerungen über Isokrates, die am Schluß des *Phaedros* dem Sokrates in den Mund gelegt werden, berufen. Diese Ansicht beruht indessen auf einem gänzlichen Mißverständnis sowohl der betreffenden Stelle als des ganzen *Phaedros*, was später dargetan werden soll. Es ließe sich eher annehmen, daß die Stimmung Platons sowohl gegen Isokrates als gegen die Rhetorik überhaupt von Bitterkeit zu überlegener Geringschätzung und schließlich sogar zu verhältnismäßiger Anerkennung übergegangen sei; im *Politikos* S. 304 A wird der Rhetorik ein gewisser Wert zuerkannt.[2]) Hiermit sind wir indessen zur Frage nach den Änderungen in der ganzen Lebensauffassung Platons hinübergelangt; diese gehört aber in einen anderen Abschnitt.

Das Verhältnis zwischen Platon und Isokrates würde in chronologischer Beziehung ergiebiger sein, wenn sich in den Schriften der beiden Autoren eine größere Anzahl von Stellen nachweisen ließe, wo sie gegeneinander offen ins Feld ziehen. Eine direkte Polemik von seiten Platons ist aber schon deshalb schwer nachweisbar, weil er seine Dialoge in einer entfernten Vergangenheit spielen läßt und daher nicht ohne weiteres gegen Zeitgenossen ankämpfen kann; es muß jedenfalls stets in versteckter Weise geschehen, und förmliche Zitate sind äußerst selten. Etwas häufiger sind Beispiele einer Polemik gegen Platon in den Reden des Isokrates.[3]) Aber jedenfalls muß daran erinnert werden, daß bei solchen Anspielungen doch gewöhnlich nur der *terminus post quem* zu erkennen ist, da auch auf Schriften, die seit mehreren Jahren vorliegen, recht wohl angespielt werden kann. Die einzelnen Beispiele müssen einer späteren Auseinandersetzung vorbehalten bleiben.

Im Gegensatz zur beliebten Hypothese vom Verhältnis Platons zu Isokrates hat sich sein Verhältnis zu Aristophanes unstreitig mit der Zeit gebessert. Während dieser nämlich in der *Apologie* (S. 18 D und 19 C) als der bedeutendste Urheber des verkehrten Urteils der Athener über Sokrates bezeichnet wird, schildert ihn Platon

---

1) Diese Auffassung ist noch immer die vorherrschende. Sie wird namentlich von Usener (Rhein. Mus. N. F. XXXV, S. 131 ff. [1880]) und seinen Schülern vertreten. So folgert Sudhaus (Rhein. Mus. N. F. XLIV, S. 52 ff. [1889]) ausschließlich hieraus die zeitliche Reihenfolge *Phaedros — Euthydemos — Gorgias*.

2) Das Bestreben nach Vermeidung des Hiatus (s. oben S. 40 ff.) hängt vielleicht auch hiermit zusammen.

3) L. Spengel, Isokrates und Platon (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse VII, S. 729 ff. [1855]).

im *Symposion* mit großer Sympathie als vertrauten Genossen des Sokrates; und niemand wird wohl das *Symposion* als älter ansehen als die *Apologie*. Über das von einigen vermutete Verhältnis zwischen den *Ekklesiazusen* des Aristophanes und Platons *Staate* wird später gesprochen werden.

Auch das Verhältnis Platons zu älteren Philosophen verdient eine kurze Besprechung. In der *Apologie* S. 26 D verhält sich Sokrates gegen Naturspekulationen, wie sie Anaxagoras betrieb, ganz abweisend; dagegen finden wir im *Phaedon* S. 96 A ff. eine eingehende kritische Erörterung der Ansichten sowohl des Anaxagoras als der übrigen Naturphilosophen, mit deren Arbeiten schon Sokrates seine Schüler bekannt gemacht hatte.[1]) Platon scheint auch recht früh, wahrscheinlich auf seinen Reisen, mit den Lehren anderer Philosophen bekannt geworden zu sein (vgl. oben S. 63). Für diejenigen, welche es als eine Hauptaufgabe Platons ansehen, ein philosophisches System zu konstruieren, scheint es die natürlichste Annahme zu sein, daß er mit allen früheren Systemen erst vollständig fertig sein mußte, bevor er sein eigenes aufstellen konnte; deshalb betrachtete man oft die Dialoge, in denen eleatische Vorstellungen vorherrschen (*Sophistes, Parmenides*), als einleitend[2]); weit natürlicher ist es aber anzunehmen, daß Platon erst, nachdem er Schulphilosoph geworden war, der Philosophie anderer Schulen ein genaueres Studium gewidmet habe. Dadurch wurde er natürlich an mehreren Punkten veranlaßt, seine eigenen Ansichten umzubilden; wie sich aber seine Haltung anderen Schulen, besonders der eleatischen, gegenüber im Laufe der Zeit geändert hat, gehört nicht in diesen Zusammenhang.

Unter den Philosophen, zu denen man literarische Beziehungen Platons vermutet hat, muß auch Aristoteles genannt werden. Hieraus ist aber für die Chronologie der platonischen Dialoge nichts zu gewinnen, weil die Vermutungen, daß Platon im *Parmenides*, *Sophistes* und *Philebos* gegen Aristoteles polemisiere[3]), ganz unhaltbar sind, und die Vermutungen, daß es sich an gewissen Stellen der *Gesetze* ebenso verhalte[4]), auch wenn sie weniger problematisch wären, doch jedenfalls keine neuen Aufschlüsse geben würden, da man auch sonst

1) Vgl. Xen. Mem. I 6, 14. 2) Hermann S. 396.

3) F. Tocco, Ricerche Platoniche (Catanzaro 1876). H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVII, S. 1 ff. 161 ff., CVIII, S. 1 ff.).

4) Teichmüller, Literarische Fehden I, S. 141 ff.; E. Pfleiderer, Sokrates und Plato S. 867 ff.

die *Gesetze* für ein Werk des späten Alters Platons halten würde. Die einzige glaubwürdige Nachricht, die uns aus dem Altertum über die Chronologie der platonischen Dialoge überliefert wird, ist die Bemerkung des Aristoteles, die *Gesetze* seien später abgefaßt als der *Staat*.[1])

Als ein äußeres Kriterium der relativen Abfassungszeit der Dialoge müssen schließlich noch Zitate früherer Schriften oder Hinweise auf spätere bei Platon selbst erwähnt werden. Wenn man aber von den Fällen absieht, in denen Platon einen Dialog als Fortsetzung einem anderen einfach angeknüpft hat (s. oben S. 59), ist die Anwendung auch dieses Kriteriums sehr beschränkt. Die Dialoge Platons erscheinen ja als wirkliche Gespräche, deren jedes ein abgeschlossenes Ganzes bildet, so daß ein förmliches Zitieren fast unmöglich ist. Selbst Schleiermacher, der doch die Dialoge als ein voraus geplantes, zusammenhängendes Ganzes betrachtet, denkt nur an einen vom Verfasser angedeuteten inneren Zusammenhang, der vom nachdenkenden Leser selbst herausgefunden werden müsse.

Man hat es jedoch versucht, einzelne derartige Zitate oder Hindeutungen nachzuweisen.[2]) So weist der *Phaedros* an einigen Stellen (S. 260 E und 261 A) recht deutlich auf den *Gorgias* (S. 463 B und 452 E) zurück, noch deutlicher der *Phaedon* (S. 72 E ff.) auf den *Menon* (S. 81 C ff.), wo der Lehre von der Erinnerung (*ἀνάμνησις*) Erwähnung geschieht. Es scheint auch sicher zu sein, daß im *Sophistes* S. 217 C auf den schon veröffentlichten *Parmenides* angespielt wird, zweifelhaft dagegen, ob sich im *Theaetetos* S. 183 E eine ähnliche Rückdeutung finde. Weit unsicherer sind natürlich die Vermutungen, daß Platon an einigen Stellen auf Schriften hinweise, die er noch zu veröffentlichen beabsichtigte. Es läßt sich wohl annehmen, daß, wenn Platon im *Laches* S. 190 C von der Schwierigkeit redet, eine Definition der Tugend überhaupt zu geben, und sich daher vorläufig auf einen Teil der Tugend, nämlich auf die Tapferkeit, beschränkt, er damals eine Erörterung des Wesens der Tugend, welche im *Protagoras* gegeben wird, als eine Aufgabe, die der Zukunft überlassen werden müsse, betrachtet habe. Unglaublich ist es dagegen, daß das im *Staate* IV, S. 430 C gegebene Versprechen, das

1) Arist. Polit. *B* 6, S. 1264 b 26; Ueberweg S. 202. Über das Verhältnis des Aristoteles zu Platon wird später gehandelt werden.

2) H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen ²S. 107 ff. (Freiburg i. B. 1888). Ursprünglich in den Neuen Jahrb. f. Philologie CXXXI, S. 225 ff. [1885]).

Wesen der Tapferkeit einmal gründlicher zu erörtern, im *Laches* erfüllt worden sei.[1])

Aus der Betrachtung äußerer Anspielungen haben wir somit nur wenige und zum Teil recht unsichere Resultate gewonnen, und es wird kaum möglich sein, auf diesem Wege wesentlich weiter zu gelangen. Der Umstand, daß Platon die Szene seiner Dialoge in eine mehr oder weniger entfernte Vergangenheit verlegt, ohne selbst direkt hervorzutreten, wird es uns in den meisten Fällen unmöglich machen, aus äußeren Anspielungen Folgerungen auf die Chronologie der Dialoge zu ziehen. Jedenfalls haben wir aber auf diesem Wege nichts gefunden, was unseren vorher gewonnenen Resultaten widerstreitet; vielmehr haben dieselben gelegentlich eine, wenn auch schwache, Bestätigung gefunden.

V. Die Bestimmung der Zeitfolge durch Betrachtung des philosophischen Inhaltes.

Wir kommen endlich zur Hauptsache: dem philosophischen Inhalt der Dialoge. Es darf freilich nicht behauptet werden, daß die vom Inhalt dargebotenen Kriterien für die Zeitfolge sich durch besondere Sicherheit auszeichnen; vielmehr befinden wir uns hier auf einem Gebiet, wo die Gefahr des Irregehens besonders groß ist, und wo die auf persönliche Vorurteile der verschiedenen Forscher gestützten Hypothesen sich in der Tat auch am eifrigsten getummelt haben; anderseits ist aber auch hier die Hoffnung wohlbegründet, daß eine richtige chronologische Ordnung uns in philosophischer Hinsicht den reichsten Ertrag gewähren werde. Auf diesem Gebiet zeigt sich nämlich mehr als sonst eine gewisse Gegenseitigkeit: nicht allein gewährt uns der philosophische Inhalt der Dialoge ein Mittel zur Feststellung der Reihenfolge, in der sie entstanden sind, sondern die angenommene Reihenfolge ist auch für unser Verständnis der ganzen platonischen Philosophie von größter Bedeutung. Es gilt daher auch namentlich hier, sich vor einem Zirkelschluß zu hüten, der darin besteht, daß wir unsere Untersuchung auf unbegründeten Voraussetzungen aufbauen; aber anderseits wird es auch methodisch unrichtig sein, die in den früheren Abschnitten durch Betrachtung gewisser äußerlicher Verhältnisse gewonnenen Resultate als Unterlage für die jetzige Untersuchung zu benutzen. Wenn wir sicher gehen wollen, müssen wir

1) So meint Siebeck S. 120 und 126 f. Dagegen Gomperz II, S. 567.

jene Resultate vorläufig nur in der Erinnerung behalten, so daß wir uns jetzt ausschließlich auf eine Betrachtung des philosophischen Inhaltes beschränken. Wenn wir dadurch Resultate gewinnen, die mit den vorher auf anderen Wegen erreichten übereinstimmen, werden sie mit um so größerer Wahrscheinlichkeit als richtig gelten können. Stimmen sie aber nicht überein, muß die Rechnung wenigstens an einer Stelle verkehrt sein.

Den philosophischen Inhalt der Dialoge legte Schleiermacher seiner Ordnung zugrunde, indem er die Dialoge in einer solchen Weise ordnete, daß sie als ein zusammenhängender Lehrkursus platonischer Philosophie aufgefaßt werden konnten. Er war der Ansicht, daß Platon schon am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit sein philosophisches System im Geiste völlig ausgebildet und sich dann das Ziel gesetzt habe, dieselbe Erkenntnis seinen Lesern nach tiefdurchdachtem pädagogischen Plan beizubringen (vgl. oben S. 3 ff.). Daß diese Ansicht ganz phantastisch ist, leuchtet ein. Mit vollem Recht hat Hermann die Notwendigkeit hervorgehoben, den eigenen Entwickelungsgang Platons zu untersuchen, um dadurch die Stufen zu ermitteln, auf denen er zu seinem Höhepunkte emporgestiegen ist. Mit Unrecht meint er dagegen, man könne diesen Entwickelungsgang unmittelbar aus den Dialogen herauslesen; er ist sich nämlich über die Bedeutung der dialogischen Einkleidung und der indirekten Weise, in der Platon seine Gedanken vorträgt, niemals klar geworden und hat nicht genau beachtet, daß die Gesprächspersonen Platons durchaus nicht dieselbe Haltung den Problemen gegenüber wie Platon selbst einzunehmen brauchen.

Der Streit zwischen Schleiermacher und Hermann bezieht sich auf die Frage, ob die platonischen Dialoge, in zeitlicher Reihenfolge betrachtet, ein von Platon willkürlich geordnetes Lehrsystem darstellen, oder ob sie die von ihm selbst unwillkürlich durchgemachte Entwickelung einfach abspiegeln. Indessen sind die beiden Standpunkte nicht durchaus unvereinbar. Es läßt sich sehr wohl denken, daß Platon, als er seine ersten Dialoge veröffentlichte, sich noch in der Entwickelung befunden und erst, nachdem er die ganze philosophische Reife erreicht hatte, einen Plan für seine künftige Tätigkeit gemacht habe; und auch die Annahme ist nicht unbegründet, daß zwar die Grundzüge des Systems schon früh fertig gewesen seien, die Ausbildung aber in allen Einzelheiten erst allmählich erfolgt sei. Es ist daher an sich nicht unmöglich, daß durch Verbindung der Gesichtspunkte Schleiermachers und Hermanns ein annehmbares

Resultat erreicht werden könnte.[1]) In der Tat weichen ihre Anordnungen der Dialoge auch nur wenig voneinander ab. Eigentlich findet sich nur bezüglich des *Phaedros*, worin Schleiermacher eine Vorausverkündigung des ganzen Systems sieht, eine größere Divergenz; dagegen sind beide darüber einig, daß die großen „konstruktiven" Werke, der *Staat* und die *Gesetze*, der spätesten Periode Platons angehören, und daß die negativ-kritischen Dialoge im Verhältnis zu jenen eine vorbereitende Stelle einnehmen. Auch sind beide darüber einig, Platon wesentlich als Systematiker aufzufassen; ihre Uneinigkeit bezieht sich nur darauf, ob er es immer gewesen oder allmählich geworden sei. Die Möglichkeit eines wirklichen Widerstreites zwischen platonischen Schriften verschiedener Zeitperioden ist keinem von beiden aufgegangen.

Wir werden jetzt einiger Gesichtspunkte Erwähnung tun, von welchen ausgehend man versucht hat, auf dieser für Schleiermacher und Hermann gemeinsamen Voraussetzung fußend, die zeitliche Reihenfolge der Dialoge im Anschluß entweder an den einen oder an den anderen dieser Gelehrten nach inneren Kriterien festzustellen. Für Schleiermacher stand als Grundsatz fest, daß eine mythische oder bildliche Darstellung philosophischer Wahrheiten bei Platon der direkten immer vorangehe. Deshalb sollte der *Phaedros* die erste Schrift Platons sein; hier werde nämlich die Ideenlehre mythisch dargestellt, indem geschildert werde, wie die außerhalb des Himmelgewölbes befindlichen Ideen von den unter dem Bilde eines Wagenlenkers mit einem Zweigespann aufgefaßten Seelen während ihrer Präexistenz angeschaut werden. Erst nachdem der Leser durch eine derartige mythische Darstellung vorbereitet wäre, meinte Schleiermacher, habe er die nötige Reife erlangt, um eine direkte, dialektische Auseinandersetzung sowohl der Ideenlehre selbst, als der Dreiteilung der Seele, erfassen zu können; und diese Grundanschauung Schleiermachers von der philosophisch-pädagogischen Methode Platons hat auf die platonischen Forschungen späterer Zeiten eine nachhaltige Einwirkung geübt.

Selbstverständlich läßt sich die Möglichkeit, daß Platon auf diese Weise verfahren sei, nicht von vornherein abweisen. In dem Falle ist aber die Voraussetzung die, daß Platon, wenn er sich einer bildlichen Darstellung bedient, über ihre Bedeutung selbst im reinen ist

1) So verfährt z. B. Ribbing (s. oben S. 8). Ähnlich auch Ueberweg (Untersuchungen S. 111), der jedoch in wichtigen Punkten sowohl von Schleiermacher als von Hermann abweicht.

und durch die Bildersprache, die er erst in späteren Schriften zu enträtseln gedenkt, seine Leser gleichsam auf die Probe stellt. Es bleibt jedoch die Frage, ob Platon in der Tat sich der Mythen und der Bildersprache auf diese Weise bedient habe. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf einige Fälle eingehen, in denen der Zweck der mythischen Darstellungsweise deutlicher ist. Wir finden dann mehrere Beispiele einer Anwendung des Mythus, die von der eben angenommenen verschieden ist, nämlich die, daß Platon auf dem Punkt der Darstellung einen Mythus einführt, wo er zu einem Problem gelangt ist, dessen Bewältigung durch rationelle Gedankenentwickelung ihm selbst als unmöglich erscheint; in diesem Falle dürfen wir uns natürlich nicht darauf verlassen, daß er später jemals zu einer exakten Bewältigung des Problems gelangt sei. So steht es mit den eschatologischen Mythen im *Gorgias*, im *Phaedon* und im *Staate*, und überall findet sich der Mythus gegen den Schluß des betreffenden Dialoges, was sich so erklären läßt, daß Platon, nachdem er so weit gelangt war, als er es durch logische Erörterungen vermochte, zum Mythus seine Zuflucht nahm, um die Natur der Wahrheiten wenigstens anzudeuten, die dem rationellen Gedanken — nicht nur der Leser, sondern auch seinem eigenen — unzugänglich waren. An einer Stelle hat Platon es sogar deutlich ausgesprochen, daß es sich so verhält. Im *Staate* heißt es, da, wo die Frage nach der Natur des Guten gestellt wird, es sei für jetzt zu weitläufig, es genau zu untersuchen, es möge einstweilen nur durch eine Vergleichung erläutert werden (VI, S. 506 E) — sodann wird aber das Gute mit der Sonne verglichen. Es scheint also, als ob Platon auf diesem Zeitpunkt selbst gefühlt habe, daß er unfähig sei, vom Begriff des Guten eine wissenschaftliche Definition zu geben, weshalb er dieses Unternehmen aufgab. Wenn er es nun im *Philebos* wieder aufnimmt und daselbst durch tiefgehende Erörterungen die Natur des Guten rationell festzustellen versucht, läßt sich in der Tat der Schluß nicht abweisen, daß der *Philebos* nach dem *Staate* abgefaßt sei. Merkwürdigerweise haben aber Schleiermacher und seine Anhänger diesen Schluß eben nicht gezogen, sondern sie halten den *Philebos* für älter als den *Staat*.

Wir finden aber die Bildersprache auch in einer ganz anderen Weise von Platon angewendet. Im *Staate* IX, S. 588 B ff. wird die Menschenseele bildlich dargestellt als ein dreifaches Wesen: als vielköpfiges Ungetier, Löwe und Mensch; das Ganze erscheint aber als von einer menschlichen Hülle umgeben. Dieses Bild wird vorgeführt,

nachdem die Dreiteilung der Seele schon vorher (IV, S. 435 ff.) direkt erklärt und logisch begründet worden ist; es tritt daher nicht an die Stelle einer wegen ihrer Schwierigkeit fortgelassenen logischen Auseinandersetzung, sondern es dient nur dazu, eine den Lesern schon bekannte in ihr Gedächtnis zurückzurufen und sinnlich zu veranschaulichen. Da das Bild sowohl für die Leser als für Platon selbst unmittelbar verständlich ist, haben wir in diesem Falle ebensowenig wie in dem vorher erwähnten ein Beispiel des von Schleiermacher angenommenen Verfahrens Platons, daß er etwas, was ihm selbst klar sei, durch ein für seine Leser dunkles Bild darstelle. Erinnern wir uns nun, daß die Dreiteilung der Seele auch im *Phaedros* bildlich dargestellt wird — durch den Vergleich mit einem Wagenlenker und einem Zweigespann —, scheint es wenig glaubhaft, daß Platon zuerst im *Phaedros* die Dreiteilung der Seele durch ein für die Leser dunkles Bild dargestellt haben sollte, um sie später im *Staate* zuerst mit einfachen Worten auszusprechen und schließlich durch ein neues, aber in der Tat gleichdeutiges Bild zu erläutern. Diese Ungereimtheit ergibt sich aber durch die Annahme nicht nur Schleiermachers, sondern der großen Mehrzahl der neueren Forscher, daß der *Phaedros* vor dem *Staate* abgefaßt sei. Noch ungereimter scheint jedoch die ebenfalls von den meisten gebilligte Annahme, daß der *Phaedon*, in dem die Seele stets nur als eine Einheit betrachtet wird, nach dem *Phaedros*, aber vor dem *Staate* geschrieben sei. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen.

Ein zweiter Grundsatz wird bei der Ordnung der platonischen Dialoge öfters aufgestellt, daß nämlich die hauptsächlich negativ-kritischen Dialoge im Vergleich mit denen, deren Inhalt vorherrschend positiver Natur ist, als älter anzusehen seien. Dieser Grundsatz, der namentlich von Hermann vertreten wird, aber auch Schleiermacher, der freilich den positiven *Phaedros* an allererster Stelle ansetzt, nicht ferne liegt, hat es mit sich geführt, daß die „konstruktiven" Dialoge zuletzt angesetzt worden sind. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß dieser Grundsatz den ebenerwähnten an Wahrscheinlichkeit übertrifft; daß die kritische Methode, durch die sich Sokrates besonders auszeichnete, namentlich in den ersten Schriften Platons hervorgetreten sein müsse, und daß er sich erst allmählich zu einer zusammenhängenden, positiven Lebensauffassung emporgearbeitet habe, ist eine so natürliche Annahme, daß sich dagegen kaum etwas Erhebliches einwenden läßt. Daraus folgt aber nicht, daß auch alle negativ-kritischen Dialoge Platons älter seien als die konstruktiven. Das ließe sich nur unter der Voraus-

setzung behaupten, daß die philosophische Konstruktion, zu der Platon schließlich gelangt ist, bis zum Ende seiner Tage unumstößlich fest für ihn gestanden habe. Diese Voraussetzung hat man meistens als gegeben betrachtet: die Philosophie Platons sei die Ideenlehre, woraus folgt, daß die Dialoge, in welchen sich die Ideenlehre nicht findet — mit Ausnahme freilich der *Gesetze* —, vor deren Ausbildung abgefaßt sein müssen; die Dialoge dagegen, in denen sich eine Kritik der Ideenlehre findet oder zu finden scheint, haben manche dem Platon abgesprochen. Aber die Voraussetzung ist nicht genügend begründet; wir dürfen nicht davon ausgehen, daß die negativ-kritischen Dialoge den ausschließlichen Zweck verfolgen, der Ideenlehre den Weg anzubahnen, und sie vermittelst dieser Voraussetzung auslegen. Ein solches Verfahren ist um so bedenklicher, weil es in der Tat Dialoge gibt, deren Kritik eben gegen die Ideenlehre gerichtet ist. Dieser Fall liegt z. B. im ersten Teil des *Parmenides* vor, und ob die positive Erörterung, welche sich im zweiten Teil desselben findet, für die Ideenlehre etwas zu bedeuten hat, leuchtet jedenfalls nicht sofort ein. Es geht nun nicht an, bei der Interpretation von der Voraussetzung auszugehen, daß sie unbedingt den Zweck verfolgen müsse, die Ideenlehre zu verteidigen, oder falls dieser Standpunkt sich nicht durchführen läßt, sich darauf zu verlassen, daß Platon es wohl selbst gewußt habe, wie seine Ideenlehre zu verteidigen sei.[1]) In jedem einzelnen Falle, wenn wir einen negativ-kritischen Dialog uns vornehmen, müssen wir uns die Frage vorlegen, ob er wirklich auch geeignet sei, derjenigen Philosophie, die wir als die eigentliche, positive Lehre Platons ansehen, den Weg zu bahnen, oder ob ihm nicht vielmehr die ganz entgegengesetzte Bedeutung zukomme.

Noch ein Mittel zur Feststellung der zeitlichen Folge zweier Dialoge möge hier erwähnt werden. Wenn dasselbe Problem in zwei Dialogen, in dem einen kurz, im anderen weitläufig, abgehandelt wird, welcher mag denn wohl der ältere sein? Auf diese Frage läßt sich keine allgemein gültige Antwort geben, sondern es liegen an sich zwei Möglichkeiten vor.[2]) Es kommt vor, daß Platon ein Problem zuerst in einem Dialog ausführlich behandelt und dann, wenn er später darauf zurückkommt, seine früheren Erörterungen nicht wiederholen will, was, weil die

1) Dieser Vorwurf trifft Zeller, der sich II 1[4], S. 745 in folgender Weise ausspricht: „Diese Einwürfe gegen die Ideenlehre könnte Platon unmöglich selbst vortragen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß seine Lehre nicht davon getroffen werde."

2) Gomperz II, S. 600f.

beiden Dialoge formell ganz voneinander unabhängig sind, eigentlich korrekter wäre, sondern sie nur in aller Kürze resumiert oder sogar dasjenige, was er früher als eines formellen Beweises bedürftig angesehen hatte, jetzt als gegeben annimmt. So betrachtet er es im *Symposion* S. 202 A als entschieden, daß die richtige Meinung zwischen Wissen und Nicht-Wissen eine mittlere Stelle einnehme, was im *Menon* in größerer Ausführlichkeit bewiesen wird;[1]) und gleicherweise wird die im *Theaetetos* S. 181 C—D als eine neue Entdeckung vorgeführte Zusammenfassung von Ortsveränderung und Qualitätsveränderung als zwei Arten der Bewegung im *Parmenides* S. 138 B—C als wohlbekannt und über jeden Zweifel erhaben betrachtet.[2]) Es kann sich aber auch in einigen Fällen umgekehrt verhalten, nämlich so, daß die vorausgehende kürzere Darstellung an einer späteren Stelle genauer entwickelt und vertieft wird, und dies Verhältnis ist namentlich in dem Falle das wahrscheinlichere, wenn die Vertiefung mit wesentlicher Umänderung verbunden ist. Wir kommen hier auf die vorher erwähnte Zeitfolge des *Staates* und des *Philebos* zurück. Im *Staate* VI, S. 505 B—C werden die beiden Bestimmungen des Guten, als Lust und als Einsicht, kurz eingeführt und als unzureichend bezeichnet, weil einerseits nicht alle Lustempfindungen gut seien, anderseits aber nur Einsicht vom Guten als ein Gut betrachtet werden könne. Im *Philebos* wird dasselbe Problem einer weitläufigen Behandlung unterzogen, die sich durch den ganzen Dialog erstreckt. Hieraus ist nun gefolgert worden, daß der *Philebos* zuerst geschrieben sei, und daß die Stelle des *Staates* kurz darauf zurückweise.[3]) Die Richtigkeit dieser Folgerung ist aber sehr zweifelhaft; die Stelle des *Staates* ist an sich ganz klar und verständlich, und die darin enthaltene Wahrheit setzt die weitläufigen Betrachtungen des *Philebos*, welche in der Tat dem Problem viel tiefer auf den Grund gehen, durchaus nicht voraus.

Die Anwendung der erwähnten Gesichtspunkte ist überhaupt nur in dem Falle möglich, daß zwischen den verschiedenen Dialogen kein erheblicher innerer Widerstreit besteht. Wenn wir aber finden, daß Platon in zwei verschiedenen Dialogen unvereinbare Anschauungen vorträgt, ohne daß an irgendeiner von den beiden Stellen auf die andere Bezug genommen wird, muß man nach einer anderen Methode

1) Gomperz II, S. 317.

2) Zeller, Platonische Studien S. 192; Lutosławski S. 366 und 410.

3) So schon Schleiermacher III 1, S. 570f. und später Zeller (Sitzungsberichte der preußischen Akademie 1887, S. 219f.; Die Philosophie der Griechen II 1⁴, S. 548f.). Dagegen Gomperz II, S. 600f.

verfahren; man muß nämlich fragen, nach welcher Richtung hin eine Änderung in Platons Anschauungen mit größerer Wahrscheinlichkeit habe vor sich gehen können. Hier ist nun von Lutosławski das Prinzip als maßgebend aufgestellt worden, daß, während auf vielen anderen Gebieten die Ansichten ohne nachweisbare Gesetze wechseln können, jedenfalls die logischen Fortschritte unverlierbar seien.[1]) Die Bedeutung dieses Prinzips ist die, daß, wenn wir in einem Dialog auf einem entscheidenden Punkte einen logischen Fehler vorfinden und es aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, daß Platon selbst den Fehler begangen und nicht mit vollem Bewußtsein einer seiner Gesprächspersonen in den Mund gelegt hat, während er in einem anderen Dialog über die Natur des Fehlers genaue Rechenschaft gibt, dann muß dieser Dialog der spätere sein. So wird z. B. im *Protagoras* S. 331 A ein grober logischer Schnitzer begangen: durch Verwechselung kontradiktorischer und konträrer Gegensätze (des ἕτερον und des ἐναντίον) behauptet nämlich Sokrates, daß, wenn die Frömmigkeit nicht so etwas sei wie etwas Gerechtes, müsse sie etwas Ungerechtes sein. Dagegen wird im *Symposion* S. 201 E ff. ganz korrekt gezeigt, daß, was weder schön noch gut ist, deshalb nicht unbedingt häßlich und schlecht sein muß, und im *Sophistes* S. 257 B ff. wird der Unterschied zwischen den beiden Arten der Gegensätze mit voller Klarheit aufgedeckt. Hieraus ist mit Sicherheit zu folgern, daß der *Protagoras* der älteste von den drei Dialogen sein muß — was auch allgemein anerkannt ist.

Überhaupt ist die Annahme die natürlichere, daß Platon in Beziehung auf größere Präzision im Denken und im Ausdruck Fortschritte gemacht habe, als daß seine Entwickelung in entgegengesetzter Richtung verlaufen sei. Man muß sich jedoch davor hüten, diesen Gesichtspunkt in allzu mechanischer Weise durchzuführen, weil auch mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß Platon sich einer momentanen Gedankenlosigkeit oder Vergeßlichkeit schuldig gemacht oder vorher aufgestellte Unterscheidungen als überflüssig oder im gegebenen Zusammenhange bedeutungslos aufgegeben habe. So rechnet er z. B. in einigen Dialogen fünf, in anderen vier Kardinaltugenden auf; in den letzteren wird nämlich die Frömmigkeit als Teil der Gerechtigkeit aufgeführt. Es leuchtet ein, daß letzteres System von tieferer Reflexion zeugt, und die Forscher sind auch allgemein darüber einig, daß dieses das erstere abgelöst habe und nicht umgekehrt, was zum Überfluß aus dem *Euthyphron* hervorgeht, wo von der Änderung in der Auf-

1) Lutosławski S. 32.

fassung der Frömmigkeit Rechenschaft abgelegt wird. Hierdurch läßt sich die Stelle mehrerer Dialoge bestimmen; man muß jedoch mit einiger Vorsicht vorgehen, da ja Platon immer noch von anderen Tugenden als den vier Kardinaltugenden reden kann, auch von der Frömmigkeit, ohne daß er es nötig hätte, das ganze Schema immer genau aufzustellen. Wenn er z. B. im *Politikos* S. 308 E—309 A zwar nicht von fünf Kardinaltugenden, sondern von den ihnen entsprechenden fünf Untugenden redet, folgt hieraus nicht, daß der *Politikos* der früheren Periode Platons angehöre, als er noch fünf Kardinaltugenden aufstellte; denn die Frage vom Verhältnis der Frömmigkeit zur Gerechtigkeit ist für den Zusammenhang ohne Belang, und auf die Aufstellung eines genauen, wissenschaftlichen Schemas wird kein Gewicht gelegt, was schon daraus hervorgeht, daß mehrere der Untugenden andere Namen als die üblichen tragen (*ἀθεότης* statt *ἀνοσιότης*, *ὕβρις* statt *ἀκολασία*, *ταπεινότης* statt *δειλία*).

Im *Symposion* S. 202 B ff. wird zwischen Göttern und Dämonen — in Widerspruch mit *Apologie* S. 27 D, wo der volkstümlichen Ansicht entsprechend die Dämonen entweder als Götter oder als Gotteskinder bezeichnet werden — scharf unterschieden, und besonders wird vom Eros, der gewöhnlich als Gott angesehen wurde, behauptet, er sei nur ein Dämon und nehme als ein solcher zwischen Göttern und Menschen eine mittlere Stellung ein. Wenn wir nun im *Phaedros* keine Unterscheidung von Gott und Dämon (S. 274 C) und den Eros ausdrücklich als Gott bezeichnet finden (S. 242 D—E), ließe sich daraus sehr leicht der Schluß ziehen, der *Phaedros* sei älter als das *Symposion*. Dieser Schluß würde jedoch voreilig sein: weil Platon im *Symposion* durch den ganzen Plan des Werkes veranlaßt war, eine gegen den Sprachgebrauch streitende Unterscheidung aufzustellen, verpflichtete er sich dadurch nicht, sie für alle Zeiten festzuhalten, sondern er konnte sie sehr gut fallen lassen, wo der Unterschied gleichgültig war, wie ja auch im *Politikos*, wo doch sowohl vom obersten Gott als von Untergöttern die Rede ist, zwischen Göttern und Dämonen nicht unterschieden wird (S. 271 D-E und 272 E).

Ein ähnliches Beispiel ist aus dem *Gorgias* und dem *Sophistes* zu schöpfen. Im *Gorgias* (S. 462 B ff.) wird der volkstümlichen Auffassung, daß die Rhetorik eine Kunst sei, widersprochen; vielmehr wird zwischen Kunst (*τέχνη*) und einer auf Erfahrung gegründeten Fertigkeit (*ἐμπειρία*) scharf unterschieden; letzterer Gattung gehöre nicht nur die Rhetorik, sondern unter anderem auch die Sophistik an. Dagegen ist im *Sophistes* von dieser Unterscheidung gar nicht die

Rede, sondern auch die Sophistik wird unumwunden als eine Kunst bezeichnet (S. 219 A), obgleich von ihr in ebenso herabsetzender Weise wie im *Gorgias* geredet wird. Wer aus diesem Grund den *Sophistes* für älter erklären würde als den *Gorgias*, müßte folgerichtig auch die *Gesetze* für älter halten als den *Staat*. Während nämlich im *Staate* (III, S. 410 B—C) der volkstümlichen Ansicht, die Gymnastik richte sich auf den Körper, die Musik auf die Seele, widersprochen wird und beide als der Seele förderlich bezeichnet werden, kehrt in den *Gesetzen* (VII, S. 795 D) jene Ansicht wieder.

In anderen Fällen finden wir dagegen Unterscheidungen von so durchgreifender Bedeutung, daß es nicht wahrscheinlich ist, Platon habe sie später fallen lassen. So verhält es sich z. B. mit der Unterscheidung von sinnlicher Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und Vorstellung (*δόξα*), welche im *Theaetetos* (s. namentlich S. 184 B—187 A) eine so große Rolle spielt. Wenn nun im *Staate* diese Unterscheidung gänzlich fehlt — aus einer Vergleichung zwischen VI, S. 509 D und VII, S. 534 A geht nämlich hervor, daß das *ὁρατόν* mit dem *δοξαστόν* gleichbedeutend ist —, ergibt sich für die Annahme, daß der *Theaetetos* nach dem *Staate* abgefaßt sei, eine hohe Wahrscheinlichkeit.

Ebenso wahrscheinlich ist es aber, daß der *Theaetetos* nach dem *Symposion* abgefaßt sei. Während nämlich im *Symposion* (S. 202 A) ohne einen Schatten des Zweifels das Wissen als richtige Meinung, wovon Rechenschaft abgelegt werden könne (*ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου*), definiert wird, ist im *Theaetetos* (von S. 201 C bis zum Ende) der Widerlegung dieser Definition ein ganzer Abschnitt gewidmet. Wie könnte aber Platon eine von ihm selbst in aller Form widerlegte Definition skrupellos wieder aufstellen, ohne auch nur mit einem Wort der Widerlegung zu gedenken? Es ist hier nicht wie früher die Rede von größerer oder geringerer Präzision, sondern von direktem Widerspruch gegen eine vorher aufgestellte Behauptung.

Der Nachweis, daß der *Theaetetos* ein verhältnismäßig später Dialog ist, ist für uns besonders wertvoll; denn auf den *Theaetetos* folgen seine Fortsetzungen, der *Sophistes* und der *Politikos*. Folglich ergibt sich auch aus einer Betrachtung des philosophischen Inhaltes dasselbe Hauptresultat, das schon aus anderweitigen Untersuchungen hervorgegangen war: die „dialektischen“ Dialoge zeigen sich als später als der bedeutendste der „konstruktiven“, als der *Staat*. Es kann uns daher auch nicht wundern, daß wir im *Sophistes* (S. 248 A ff.) eine Polemik gegen eine der im *Phaedon* und *Staate* vorgetragenen Ideenlehre wenigstens sehr ähnliche Lehre vorfinden.

Wir stehen jetzt vor der Frage, ob sich in der Tat in den späteren Schriften Platons Abweichungen von der früher von ihm vorgetragenen Lehre nachweisen lassen. Indessen steht es schon in einem Falle fest, daß es sich so verhält, nämlich in den *Gesetzen*, wenn man sie mit dem *Staate* vergleicht. In den *Gesetzen* finden wir sowohl den theoretischen Idealismus Platons als seine Forderungen, die ideale Staatsordnung betreffend, abgeschwächt; er hat es gelernt, sich nach den gegebenen Verhältnissen zu schicken, was sehr wahrscheinlich mit den Enttäuschungen, die ihm seine Einmischung in die politischen Verhältnisse von Syrakus gebracht hat, zusammenhängt. Es scheinen sich aber schon vor den *Gesetzen* Keime eines ähnlichen Gedankenganges und einer ähnlichen Lebensauffassung vorzufinden.

Das Beste, was über dieses Sachverhältnis geschrieben ist, verdanken wir Campbell.[1]) Dieser Gelehrte hat nachgewiesen, daß sich namentlich im *Sophistes*, im *Politikos* und im *Philebos* starke Annäherungen an den Standpunkt der *Gesetze* finden. Die Ideenlehre tritt in diesen Dialogen in den Hintergrund, sie trifft auf Widersprüche oder wird umgeändert; das Ideal wird als entfernter aufgefaßt, und es wird der konkreten Wirklichkeit, selbst dem anscheinend Geringen und Unbedeutenden ein größerer Wert beigelegt. Platon hofft nicht länger, daß er durch unmittelbare Intuition sich zum Höchsten erheben könne, sondern er greift in unermüdlicher Tätigkeit die Kleinigkeiten des irdischen Lebens an, er wirft sich auf Analysen der physischen Vorkommnisse, auf Messungen und Berechnungen. Anstatt der Ideen arbeitet er mit einigen wenigen, viel umfassenden Begriffen, dem Seienden und Nicht-Seienden, Identität und Verschiedenheit, Stillstand und Bewegung, der Begrenzung und dem Unbegrenzten usw., und diese werden miteinander kombiniert. Politisch zeigt sich schon im *Politikos*, wenn auch weniger deutlich als in den *Gesetzen*, die Abschwächung der idealen Forderungen. Platon hat gelernt, mit dem Zweitbesten vorlieb zu nehmen, weil sich in dieser Weltperiode das Ideal nicht erreichen läßt; daher tritt auch gegen das, was er vorher so scharf verurteilt hat, eine mildere Stimmung ein; im *Politikos* wird z. B. die Rhetorik gewissermaßen anerkannt. Die inhaltliche Verwandtschaft zwischen den *Gesetzen* und den „dialektischen" Dialogen ist somit ebenso bedeutend wie die sprachliche.

---

1) Die Ausführungen Campbells finden sich teils in der Einleitung zur Ausgabe des *Sophistes* und *Politikos*, teils in Jowett und Campbells Ausgabe des *Staates*, besonders in einem Exkurs vom *Sophistes*, *Politikos* und *Philebos* (II, S. 46 ff.).

Eine zusammenfassende Behandlung des Verhältnisses der späteren Dialoge zur Ideenlehre hat Jackson unternommen.[1]) Er sucht nachzuweisen, daß Platon in den Dialogen *Philebos*, *Parmenides*, *Timaeos*, *Theaetetos*, *Sophistes* und *Politikos* nicht nur von der in früheren Dialogen vorgetragenen Ideenlehre Abstand nehme, sondern auch eine von derselben wesentlich verschiedene, neue Ideenlehre aufstelle.[2]) Seine in vielen Punkten überzeugenden Auseinandersetzungen leiden indessen an dem Mangel, daß er aus allen sechs soeben genannten Dialogen genau denselben philosophischen Standpunkt herauszulesen sich bemüht, während er sie durch eine tiefe Kluft von den früheren scheidet, ohne einen allmählichen Übergang gewinnen zu können, weshalb er auch die gegenseitige Ordnung der späteren Dialoge als eine recht gleichgültige Sache ansieht.[3]) Seine Behauptungen haben daher eine nicht ganz unberechtigte Kritik von seiten Zellers hervorgerufen[4]); namentlich weist dieser ganz richtig nach, daß Platon das Verhältnis zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen nicht, wie Jackson meint, in den früheren Dialogen ausschließlich durch Teilnahme (*μέθεξις*), in den späteren ausschließlich durch Nachahmung (*μίμησις*) erklärt.

Jackson meinte auch nachweisen zu können, daß die von Platon in den späteren Dialogen dargestellte Ideenlehre mit den Berichten des Aristoteles (in der Metaphysik) über die platonische Ideenlehre besser übereinstimme, wie es schon Ueberweg von der Ideenlehre im *Sophistes*, *Philebos* und *Timaeos* behauptet hatte.[5]) Ganz im Gegenteil findet aber Zeller, daß die Ideenlehre im *Sophistes* sich von der von Aristoteles besprochenen am allerstärksten unterscheide[6]), und auch Lutosławski behauptet, daß die Lehre Platons in den späteren

1) H. Jackson, Plato's later theory of ideas (im Journal of Philology X, S. 253 ff. *(Philebos)*, XI, S. 287 ff. *(Parmenides)*, XIII, S. 1 ff. *(Timaeos)* und S. 242 ff. *(Theaetetos)*, XIV, S. 173 ff. *(Sophistes)*, XV, S. 280 ff. *(Politikos)* [1882—86]).

2) Ein ähnlicher Versuch, aber nur mit Rücksicht auf den *Sophistes*, den *Parmenides* und den *Philebos*, war schon früher (1876) von Tocco gemacht in den „Ricerche Platoniche".

3) Jackson XV, S. 300 ff.

4) E. Zeller, Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften (Sitzungsberichte der preußischen Akademie 1887, S. 197 ff.). Vgl. auch Shorey im American Journal of Philology IX, S. 274 ff. (1888).

5) Ueberweg, Untersuchungen S. 202 ff.

6) Zeller a. a. O. S. 211 ff. Vgl. auch Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata S. 42.

Dialogen von der Ideenlehre, die ihm Aristoteles zuschreibt, gänzlich abweiche, was daher stammen soll, daß die spätere Philosophie Platons von Aristoteles überhaupt mißverstanden sei.[1])

Diese Uneinigkeit zwischen den neueren Gelehrten ist sehr auffallend. Noch schwieriger gestaltet sich aber das Verhältnis, wenn wir beachten, daß dieselbe Kritik der Ideenlehre, die wir bei Aristoteles antreffen, schon von Platon selbst im *Parmenides* vorgebracht wird. Wir brauchen deshalb nicht mit Tocco und Siebeck[2]) anzunehmen, daß Platon die Kritik von Aristoteles übernommen habe; es scheint aber jedenfalls so, daß Platon sich in seinen späteren Jahren dem nachher von Aristoteles vertretenen Standpunkt angenähert habe.[3]) Wir müssen dann annehmen, daß Aristoteles in der Darstellung der platonischen Ideenlehre es nicht recht verstanden habe, ihre verschiedenen Entwickelungsstufen zu unterscheiden, wie er ja ohne Zweifel auch besonders aus mündlichen Vorträgen Platons die Kenntnis von seiner Lehre geschöpft hat.[4]) Zwar hat Tocco nachzuweisen versucht, daß sich sogar in den Referaten der Ideenlehre bei Aristoteles[5]) zwei Entwickelungsstufen derselben unterscheiden lassen[6]); doch gesteht auch er, daß Aristoteles die Änderung in der Auffassung Platons nicht klar gesehen und seine spätere Theorie nur als Konsequenz der früheren angesehen habe.[7]) Daß sich die Modernen nicht darüber haben einigen können, wie die Ideenlehre Platons von Aristoteles verstanden worden sei, ist daher recht begreiflich.

Es leuchtet aber auch ein, daß wir zur Lösung der Frage nach der Chronologie der platonischen Schriften keinen erheblichen Beitrag aus der Erwähnung platonischer Lehren durch Aristoteles erwarten dürfen. Aristoteles zitiert die älteren und die späteren Schriften Platons nebeneinander und richtet seine Kritik nicht allein gegen seine Schriften, sondern ebensooft gegen seine mündlich vorgetragenen Lehren; meistens sagt er uns aber nicht, welche Äußerungen Platons er vor Augen hat, und ausdrückliche Zitate bestimmter Stellen sind nicht besonders häufig. Wir müssen uns daher vorläufig an die Schriften Platons selbst wenden, bis wir später — bei der Besprechung des *Philebos* — Gelegenheit finden werden, auf das Verhältnis des Aristoteles zu Platon etwas genauer einzugehen.

---

1) Lutosławski S. 448 und 525. 2) S. oben S. 72.
3) Vgl. Campbell in der Ausgabe des *Sophistes* und *Politikos* S. LXX f.
4) Vgl. Zeller II 1⁴, S. 466 ff.
5) Arist. Metaphys. *A* 6 und 9. *M* 4 ff.
6) Tocco S. 157 ff. 7) Tocco S. 166.

Wir haben jetzt die wichtigsten allgemeinen Gesichtspunkte betrachtet, nach denen man es versuchen kann, die chronologische Reihenfolge der platonischen Dialoge festzustellen. Diese vorläufige Untersuchung hat insoweit ein günstiges Resultat ergeben, als es sich gezeigt hat, daß die verschiedenen Kriterien der Zeitfolge hauptsächlich in dieselbe Richtung deuten. Eine größere Sicherheit wird sich erst erreichen lassen, wenn wir die Dialoge einzeln für sich betrachtet haben, wodurch es in jedem Falle klar werden muß, nicht nur, welche Hauptgedanken darin walten, und welches Ziel der betreffende Dialog zu erreichen strebt, sondern auch, in welchem Verhältnis er zu den anderen Dialogen steht, die ein verwandtes Thema behandeln. Bei dieser Spezialuntersuchung, die jetzt folgt, werden wir die Dialoge namentlich aus inhaltlichem Gesichtspunkte betrachten; nachdem es sich gezeigt hat, daß die chronologischen Resultate, die wir durch verschiedene, wenn auch etwas summarische Betrachtungen erreicht haben, hauptsächlich miteinander übereinstimmen, wird die chronologische Reihenfolge im einzelnen namentlich mit Rücksicht darauf bestimmt werden, ob sich ein klares und verständliches Bild eines kontinuierlichen — wenn auch nicht immer geradlinigen — philosophischen Entwickelungsganges Platons darstellen lasse. Selbstverständlich wird es nicht nötig sein, sämtliche Dialoge mit derselben Gründlichkeit durchzunehmen; in einigen Fällen sind die Schwierigkeiten größer als in anderen, und mehrere Dialoge enthalten Partien von einer für die Hauptprobleme so untergeordneten Bedeutung, daß sie übergangen werden können. Auch wird die hier aufgestellte Reihenfolge nicht beanspruchen, die Reihenfolge, in der die Dialoge geschrieben sind, mit vollständiger Genauigkeit wiederzugeben; in manchen Fällen bleibt noch ein Zweifel übrig, ganz davon abgesehen, daß es durchaus nicht unwahrscheinlich ist, daß Platon zuweilen mehrere Dialoge zur gleichen Zeit in Arbeit gehabt haben könne; und es kann auch vorkommen, daß Dialoge zusammengestellt werden müssen, nicht weil sie vermutlich kurz nacheinander abgefaßt seien, sondern weil sie von verwandtem Inhalt und Gedankengange sind. In der Hauptsache wird unsere Reihenfolge jedoch darauf Anspruch erheben dürfen, als die chronologisch richtige zu gelten.

C. Die einzelnen Dialoge.

I. Die sokratischen Dialoge (Apologie, Ion, Hippias minor, Laches, Charmides, Kriton).

Kaum jemand wird mehr daran zweifeln, daß Hermann mit Recht als die älteste Stufe des Entwickelungsganges Platons eine sokratische Periode angesetzt hat[1]); die Richtigkeit dieser Auffassung ist aber ganz davon unabhängig, ob wir die sokratischen Dialoge als vor oder nach dem Tode des Sokrates entstanden annehmen. Daß Sokrates auf Platon einen viel mächtigeren Einfluß geübt hat als irgendein anderer Lehrer, das hat Platon selbst dadurch deutlich an den Tag gelegt, daß er ihn in der Hauptmasse seiner Dialoge als leitende Person hat auftreten lassen und seine eigenen Anschauungen hauptsächlich durch ihn ausgesprochen hat. Freilich ist es nun, wie schon einmal betont, in manchen Fällen schwierig zu entscheiden, inwieweit Platon, wenn er Sokrates reden läßt, die Absicht habe, dem Leser seine eigenen Gedanken mitzuteilen oder von der Persönlichkeit und der Lehre des Sokrates ein Bild zu geben; vielleicht hat er es auch selbst nicht immer gewußt, diese beiden Zwecke auseinanderzuhalten. Und wenn er den Sokrates hat schildern wollen, läßt sich ja auch daran zweifeln, ob es ihm gelungen sei, dem Bild die volle historische Treue zu verleihen. Unzweifelhaft scheint es dagegen zu sein, daß, ebenso wie die Geistesrichtung Platons sich in seinen späteren Jahren von der sokratischen Grundlage so weit entfernte, daß er sich gezwungen fühlte, statt seines alten Lehrers neue Gesprächspersonen als Träger seiner Gedanken einzuführen, sich umgekehrt in seiner frühesten Periode der sokratische Einfluß am allermeisten hat geltend machen müssen.

Wenn wir nun aus der Gesamtmasse der platonischen Dialoge die sokratischen ausscheiden wollen, ist es ein naheliegender Gedanke, da auch Xenophon Berichte über Sokrates hinterlassen hat,

1) Hermann S. 384 ff.

dessen Schriften zur Vergleichung heranzuziehen. Weil aber Sokrates von seinen beiden Schülern so ganz verschieden aufgefaßt worden ist, dürfen wir uns aus der Anwendung dieser Methode nicht zu viel versprechen, und wir werden daher aus der Darstellung des Sokrates bei Xenophon nur einige Züge hervorheben, die mit dem in gewissen platonischen Dialogen gegebenen Sokratesbild recht gut übereinstimmen.

Nach dem Zeugnis Xenophons habe Sokrates auf Begriffsdefinitionen einen großen Wert gelegt[1]), was ganz damit stimmt, daß verschiedene platonische Dialoge sich hauptsächlich mit solchen befassen. Die Bemerkung Xenophons, daß Sokrates es beinahe für Wahnsinn gehalten habe, seiner selbst unkundig zu sein und sich etwas zu wissen einzubilden, was man nicht wisse[2]), werden wir auch durch Platon bestätigt finden; ebenso daß er die Weisheit (*σοφία*) der Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) gleichgesetzt habe.[3]) Endlich wird auch bei Xenophon der hohe Wert der Dialektik hervorgehoben[4]), ohne daß wir jedoch dies Wort in dem spekulativen Sinne, den ihm Platon später beilegte, nehmen dürfen.

Weiter läßt sich auf diesem Wege kaum gehen; dazu ist der Unterschied zwischen den Geistesrichtungen Platons und Xenophons doch zu groß. Dagegen werden wir auf einem anderen Wege ohne Zweifel weiter vorwärts kommen. Wenn unter den Schriften Platons eine als geschichtlich getreu angenommen werden darf, so ist es die *Apologie*. Es läßt sich freilich nicht behaupten, daß Platon in der *Apologie* auch nur die Absicht gehabt habe, über die von Sokrates vor dem Gericht gehaltene Rede ein wirkliches Referat zu geben.[5]) Aber das von Sokrates, seiner Persönlichkeit und seiner Lebensauffassung gezeichnete Bild ist, wenn es auch nicht dem wahren Sokrates entspricht, was wir nicht zu ermitteln vermögen, doch in der Absicht entworfen, ihm ähnlich zu sein. Wenn der in der *Apologie* erscheinende Sokrates ein reines Phantasiebild wäre, dann hätte die Verteidigungsrede überhaupt keinen Sinn. Es folgt daraus, daß das beste Kennzeichen der Zugehörigkeit eines Dialoges zur sokratischen Gruppe seine Übereinstimmung mit der *Apologie* ist. Wir müssen daher zuerst die Hauptzüge des Bildes hervorheben, das von der Persönlichkeit des Sokrates, seiner Tätigkeit und seiner Philosophie in der *Apologie* gegeben wird.

1) Sokrates untersuchte, *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων* (Xen. Mem. IV 6,1).
2) Xen. Mem. III 9,6. 3) Xen. Mem. III 9,4.
4) Xen. Mem. IV 5,12.
5) So meinte allerdings Schleiermacher (I 2, S. 185).

Sokrates zeigt sich in der *Apologie* vollkommen davon überzeugt, daß seine Tätigkeit für seine Landsleute moralisch überaus nützlich sei. Er betrachtet es als seine Aufgabe, den Athenern die Lehre einzuprägen, daß es ihre Pflicht sei, nach Einsicht (*φρόνησις*) und Wahrheit (*ἀλήθεια*) zu streben und dahin zu arbeiten, daß ihre Seele so gut wie möglich werde; vor allem sollen sie aber nach dem wertvollsten Besitz, dem der Tugend (*ἀρετή*), streben (S. 29 E).

Die Methode, durch die Sokrates sich bestrebt, seine Landsleute zu dieser Erkenntnis zu bringen, besteht darin, daß er ihnen durch ein Kreuzverhör klarmacht, daß sie der Einsicht dessen, was sie eben am allerbesten zu verstehen meinen, in der Tat ganz bar sind; dieser Wahn sei eben der schändlichste Unverstand (*ἀμαθία* S. 29 A—B). Daraufhin untersucht er die Staatsmänner, die Dichter und die Handwerker, und sie zeigen sich alle außerstande, die Probe zu bestehen (S. 21 B—22 E). Von besonderem Interesse für die übrigen platonischen Schriften, ja für die ganze Philosophie Platons, ist jedoch, was von den Dichtern gesagt wird, daß sie sich, wenn sie dichten, auf keine Weisheit stützen, sondern auf Naturanlage und göttliche Begeisterung (*ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες* S. 22 B—C). Jedoch erscheint Sokrates selbst als ebenso unwissend wie die anderen, nur mit der Ausnahme, daß er auch nichts zu wissen meint (S. 21 D und 29 B). Aber für die Unwissenheit des Sokrates gibt es doch eine Grenze: er weiß mit unerschütterlicher Sicherheit, daß Unrecht tun und dem Besseren, sei es einem Gott oder einem Menschen, ungehorsam zu sein, schlecht und häßlich ist (*τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι, καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν, οἶδα* S. 29 B). Dieser ethische Hauptgrundsatz ist für Sokrates unumstößlich wahr, und diesem seinem Wissen legt er einen ungeheuren Wert bei, weil man ja nur das Rechte zu wissen braucht, um danach handeln zu müssen; die Hauptlehre des Sokrates, daß freiwilliges Fehlen unmöglich sei, findet sich ja auch in der *Apologie* (S. 25 D—26 A).

Das Auftreten des Sokrates, das in der *Apologie* beschrieben wird, finden wir nun auch in mehreren platonischen Dialogen umständlicher gezeichnet. Es scheint, daß Platon die Bestrebungen des Sokrates, die Unwissenheit seiner Landsleute nachzuweisen, nicht allein in der summarischen Weise, wie es in der *Apologie* geschieht, sondern auch durch kleine selbständige Genrebilder habe zeichnen wollen, und wir finden daher in nicht wenigen Dialogen eine kritische Würdigung

gleichzeitiger Persönlichkeiten, die als hervorragende Vertreter verschiedener Klassen der Gesellschaft gelten können.[1])

In der *Apologie* werden, wie gesagt, die Staatsmänner, die Dichter und die Handwerker geprüft. Dagegen ist es bemerkenswert, daß daneben die Sophisten nicht genannt werden. Nur zu oft hat man durch Einwirkung späterer Schriften Platons das Verhältnis des Sokrates zu den Sophisten als ein vorzugsweise feindseliges aufgefaßt.[2]) Die Anklage gegen Sokrates ging doch in der Tat nicht von den Sophisten aus; vielmehr wurden Sokrates und die Sophisten allgemein als gleich gefährlich für Staat und Sitte angenommen.[3]) Solange das Interesse Platons hauptsächlich dem wirklichen Sokrates zugewandt war, hatte er daher gar keinen Grund, seine Angriffe besonders gegen die Sophisten zu richten. In der *Apologie* (S. 19 E) begnügt sich Sokrates auch damit, den Richtern klarzumachen, daß sie ihn mit den Sophisten nicht verwechseln dürfen, und wenn auch von der erzieherischen Tätigkeit des Gorgias, Prodikos und Hippias mit leiser Ironie geredet wird, erscheint doch Sokrates ebensowenig als Gegner dieser Sophisten wie als Gegner des Anaxagoras. Erst später fängt Platon an, den Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten so energisch zu betonen, daß er sich in einen Gegensatz verwandelt.

Wir werden nun die einzelnen Dialoge betrachten, in denen Prüfungen von der Art wie die in der *Apologie* erwähnten vorgeführt werden.

1) Vgl. Socher, Über Platons Schriften S. 197; Troels Lund, Om Sokrates' Lære og Personlighed S. 128 (Kopenhagen 1871). Letzterer zählt als derartige Dialoge folgende auf: *Alkibiades* I (gegen einen Staatsmann), *Ion* (gegen einen Dichter), *Euthyphron* (gegen einen Wahrsager), *Hippias maior, Protagoras* und *Gorgias* (gegen Redner) und *Laches* (gegen einen Heerführer). Doch gehören mehrere derselben unzweifelhaft in einen anderen Zusammenhang.

2) Die Äußerung Zellers (II 1^4, S. 526), daß Sokrates in den Dialogen *Hippias minor, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Euthyphron, Apologie* und *Kriton,* die er als die ältesten platonischen ansieht, mit keinen anderen Gegnern zu tun habe „als mit denen, welche ihm in der Wirklichkeit gegenüberstanden, den Sophisten", ist ganz erstaunlich verkehrt; in den meisten dieser Dialoge wird nur ganz gelegentlich ein Sophist genannt. Fast ebenso auffallend ist es, daß Madvig (Adversaria critica I, S. 402) als Anzeichen der Unechtheit des *Alkibiades* I, des *Charmides,* des *Lysis* und des *Laches* den Umstand anführt, daß in diesen Dialogen Jünglinge oder ungelehrte Bürger von Sokrates in derselben Weise behandelt werden wie in den echten Dialogen die Sophisten. Warum hätte aber Platon seinen Sokrates vorzugsweise die Sophisten angreifen lassen sollen? Übrigens hat schon Grote (History of Greece VIII, S. 487) das Richtige erkannt.

3) Man vergleiche die heftigen Ausfälle gegen die Sophisten, die Platon im *Menon* S. 91 C ff. dem Anytos, dem Ankläger des Sokrates, in den Mund gelegt hat.

Die Staatsmänner werden nicht nur in den beiden *Alkibiades*, die wir als der Unechtheit verdächtig außer Betracht lassen, geprüft, sondern auch im *Laches*, wo jedoch ihre Tätigkeit namentlich von der militärischen Seite betrachtet wird. Im *Ion* wird zwar nicht ein Dichter geprüft, aber doch ein Rhapsode; Beispiele der Prüfung eines Handwerkers finden wir dagegen nicht, wenn man nicht den *Euthyphron* dazu rechnen will.[1]) Diese Abweichung der genannten Dialoge von der *Apologie* spricht dafür, daß jene später abgefaßt seien; wenn sie nämlich schon bei der Abfassung der *Apologie* vorgelegen hätten, bleibt es unerklärlich, weshalb Platon bei der Schilderung des Treibens des Sokrates in der *Apologie* den von ihm selbst ausgearbeiteten Beispielen nicht genauer gefolgt ist; denken wir uns dagegen, daß er die Dialoge als Illustrationen zur *Apologie* abgefaßt habe, läßt es sich wohl begreifen, daß er sich die kleineren Abweichungen gestattet hat, welche er jedesmal zweckmäßig fand. Dadurch ergibt sich auch schließlich die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die *Apologie* die erste Schrift Platons sei, was in der Tat ein sehr ansprechender Gedanke ist, und daß er somit erst nach dem Tode des Sokrates seine schriftstellerische Tätigkeit angefangen habe.[2])

Der *Ion* ist eine treffliche Illustration zur obenerwähnten Stelle der *Apologie* (S. 22 B—C), wo Sokrates von den Dichtern sagt, daß ihre Gedichte nicht durch Weisheit, sondern durch Naturanlage und göttliche Begeisterung erzeugt seien. Schließlich hat Platon sich aber doch davor gescheut, einen wirklichen Dichter heranzuziehen und von Sokrates abkanzeln zu lassen. Die großen Dichter Athens schienen ihm wohl doch am Ende unverletzlich,[3]) und einen Agathon lächerlich zu machen, wäre wohl ein zu leichtes Spiel gewesen. Er erwählte sich daher als Zielscheibe den Rhapsoden Ion, der sich als den besten Ausleger

1) Ein Weissager kann wohl δημιουργός heißen, aber doch nicht χειροτέχνης, und in der *Apologie* werden für die betreffenden „Handwerker" beide Benennungen gebraucht.

2) So behauptet bekanntlich Grote (Plato I, S. 196 ff.); weniger entschieden Gomperz II, S. 207. Nicht viel beweisend sind freilich die von Bruns (Das literarische Porträt S. 228) hervorgehobenen Worte *Apol.* S. 39 C—D, wo Sokrates von seinen Schülern sagt: οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον.

3) Dieser Umstand spricht, nebenbei gesagt, für die Echtheit des Dialoges. Ein Nachahmer, der die *Apologie* illustrieren wollte, was doch der Zweck des Verfassers zu sein scheint, hätte gewiß einen wirklichen Dichter erwählt oder gar den Sophokles oder Euripides dem Sokrates gegenübergestellt. Die von Ritter (Untersuchungen über Plato S. 95 ff.) angeführten sprachlichen Bedenken gegen die Echtheit sind sehr unbedeutend, während Janell (Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. XXVI, S. 324 ff.) mit Erfolg die Echtheit verteidigt hat.

des größten Dichters, des Homer, ausgab. Wenn aber der Rhapsode ohne weiteres an die Stelle des Dichters gesetzt werden kann, so kommt das daher, daß dieselbe göttliche Kraft in beiden wirkt. Der Dichter wird von seiner Muse inspiriert, aber durch den Dichter wirkt die Inspiration auf den Rhapsoden und durch diesen wieder auf den Zuhörer, ganz wie ein Magnet eine Kette eiserner Ringe, die aneinander hängen, tragen kann, weil die aus dem Magneten stammende Kraft sich allen mitteilt (S. 533 D ff. und S. 535 E ff.). Wie nun aber diese zusammenhängende Kette es der göttlichen Inspiration möglich macht, sich von oben nach unten einen Weg zu bahnen, eröffnet sie auch für den Angriff Platons einen Weg in der entgegengesetzten Richtung. Feiner hätte Platon den Stoß gegen die Dichter nicht führen können. Durch den bissigen Spott über den hochmütigen Rhapsoden trifft er den Dichterkönig Homer selbst; allein der Spott wird in die feinste Form gekleidet: Homer ist „nur" göttlich.

Der Kernpunkt des Dialoges ist nämlich dieser: den Dichtern fehlt die wahre Einsicht; sie lassen sich von ihrer Natur und ihrer Inspiration blindlings leiten. Sokrates fängt sofort damit an, die Kunst (*τέχνη* S. 530 B) der Rhapsoden in ironischer Weise zu preisen, wie er sie auch späterhin (S. 532 D) als „weise" (*σοφοί*) bezeichnet; er selbst verstehe dagegen nur die Wahrheit zu reden (vgl. *Apol.* S. 17 B). Bald gelangt er aber zu dem immer wiederholten und weiter ausgesponnenen Resultat, daß den Rhapsoden — wie auch den Dichtern — sowohl Kunst als Wissen (*τέχνη* und *ἐπιστήμη* — zwei Hauptbegriffe der platonischen Philosophie) abgehe. Als die besten Ausleger eines Dichterwerkes zeigen sich nämlich überall die auf dem betreffenden praktischen Gebiete Sachkundigen; es wird hervorgehoben, daß jede Wissenschaft und jede Kunst sich auf ein bestimmtes Gebiet erstrecken; besonders werden die Steuermannskunst, die Heilkunst und die Baukunst genannt (S. 537 C). Daß Platon für diese Künste eine größere Sympathie besitzt als für die Dichtkunst, steht auch im Einklang mit der *Apologie*, wo die „Handwerker" (*χειροτέχναι* oder *δημιουργοί*) dem Kreuzverhör des Sokrates viel besser standhalten als die Staatsmänner und die Dichter. Dort (*Apol.* S. 22 C—E) gesteht sogar Sokrates, daß die Handwerker ihn an Wissen übertreffen, und er wirft ihnen nur das vor, daß sie wegen ihres Spezialwissens auch alles zu verstehen meinen. Schon in der *Apologie* wie auch im *Ion* spricht also Platon die von ihm immer festgehaltene Forderung auf Teilung der Arbeit aus. So wird nun auch der Rhapsode Ion, der alles zu verstehen behauptet, was mit Homer in Verbindung steht, in der ausgelassensten

Weise verspottet, besonders als er sich schließlich für einen tüchtigen Heerführer ausgibt. Als ihm dann Sokrates die Wahl läßt, für ungerecht (ἄδικος) oder für göttlich (θεῖος) gehalten zu werden, entscheidet er sich für das letztere, „weil es viel schöner sei“. Der Dialog klingt somit ins Possenhafte aus.

Dem *Ion* sehr nahe steht der *Hippias minor*.[1]) Auch dieser Dialog beschäftigt sich mit Homerauslegung. Nachdem Hippias soeben einen Vortrag über Homer beendet hat, wünscht Sokrates von ihm nähere Auskunft: da man den Homer selbst nicht nach dem Sinn seiner Gedichte fragen könne, fordert er den Hippias, der mit Homer übereinstimme, auf, sowohl im eigenen Namen als im Namen des Homer zu antworten (S. 365 D). Platon verfährt also hier ganz ähnlich wie im *Ion*.

Indessen macht die Kritik über die Dichter nicht den Hauptinhalt des *Hippias minor* aus; sie dient nur als Ausgangspunkt für eine weitergehende ethische Erörterung. Hippias, der den ehrlichen Achilleus höher schätzt als den lügnerischen Odysseus, wird von Sokrates genötigt einzuräumen, daß zum Lügen Fähigkeit (δύναμις), Einsicht (φρόνησις), Wissen (ἐπιστήμη) und Weisheit (σοφία) gehören (S. 365 D—E). Während im *Ion* (S. 531 D ff.) gesagt wurde, daß der Sachkundige sowohl die richtig Redenden als die falsch Redenden zu beurteilen verstehe, heißt es hier (S. 366 C ff.), daß, wer das Richtige wisse, eben dadurch imstande sei, das Falsche, wenn er es wolle, mit der größten Sicherheit auszusprechen, d. h. zu lügen, während der Unwissende die Gefahr laufe, irrtümlich das Wahre zu sagen. Wer also absichtlich lügt, gehe demjenigen, der irrtümlich Wahres redet, voran, und diese Behauptung läßt sich natürlich leicht von der Lüge auf jedes Unrecht erweitern. Wenn nämlich eingestanden wird, daß die Gerechtigkeit entweder auf Fähigkeit oder auf Wissen oder auf beidem beruht, versteht es sich, daß, wenn eine schlechte Handlung von einem Menschen geübt wird, der Fähigkeit und Wissen besitzt, die Handlung eben aus seiner Fähigkeit und Tüchtigkeit entsprungen und absichtlich sein muß; wer aber unabsichtlich Unrecht tut, dem fehlen jene Eigenschaften.

Daß diese Thesis als eine bewußte Paradoxie aufgestellt wird, sieht man aus dem Schluß des Dialoges, wo sich der bedingte Ausdruck vorfindet, daß, wer absichtlich fehle, wenn es anders einen solchen gebe, kein anderer als der Gute sein könne (S. 376 B).

1) Die Echtheit des *Hippias minor* wird von Aristoteles (Metaphys. Δ 29, S. 1025 a 6 ff.) bezeugt.

Denn nach der sokratisch-platonischen Lehre ist freiwilliges Fehlen unmöglich, wie es auch in der *Apologie* (S. 25 D—26 A) vorausgesetzt wird.[1]) Man könnte sich versucht fühlen, den *Hippias minor* für älter als die *Apologie* zu halten, weil die erwähnte Lehre in dieser Schrift mit größerer Klarheit vorgetragen wird; aber mit Unrecht: die Paradoxie, die im *Hippias minor* aufgestellt wird, setzt vielmehr voraus, daß der Satz schon für Platon feststeht.[2])

Einen etwas weiter vorgeschrittenen Standpunkt bezeichnet der *Laches*. Auch hier zeigt sich eine gewisse Jugendlichkeit des Verfassers, die sich aber nicht wie im *Ion* und *Hippias minor* durch bissigen Spott ausdrückt, sondern durch die übertriebene Ehrfurcht, die während des Gespräches von allen Seiten dem Sokrates gezeigt wird. Die angesehensten Heerführer Athens, Laches und Nikias, die beide älter sind als Sokrates (S. 181 D und 186 C), sind bereit, sich seiner Autorität unterzuordnen, und lassen es sich mit der größten Gelassenheit gefallen, daß er sie im Kreise herumführt; schließlich sind aber alle darüber einig, daß Sokrates, obwohl er während des

1) Zur seltsamen Deutung Horneffers (Platon gegen Sokrates [Leipzig 1904]), der eine Widerlegung der sokratischen Lehre, daß Tugend Wissen sei, aus dem Dialog herausliest, sei nur so viel bemerkt, daß diese Widerlegung sich doch nur gegen eine ganz oberflächliche Auffassung jener Lehre richten könnte. Da Sokrates doch niemals behauptet hat, daß es unmöglich sei, absichtlich zu lügen, sondern daß es unmöglich sei, absichtlich Übles zu tun, so beweist der Umstand, daß gescheites Lügen eine gewisse Fähigkeit und Klugheit voraussetzt, nichts gegen ihn. Selbstverständlich ist die Rede nur von solchen Fällen, wo jemand ein absolutes Übel als solches klar angeschaut hat. Nicht eine Widerlegung, sondern eine Vertiefung der sokratischen Lehre findet man im *Hippias minor*, wenn man ihn recht versteht, und ebenso verhält es sich mit dem *Laches* und dem *Charmides*, die der genannte Gelehrte in ähnlicher Weise interpretiert hat (vgl. meine Rezension in der Nordisk Tidsskrift for Filologi 3. R. XIII, S. 91 ff.). Weniger einseitig Natorp, Platos Ideenlehre S. 20.

2) Dümmler (Kleine Schriften I, S. 35 ff.) meint nachgewiesen zu haben, daß sowohl der *Ion* als der *Hippias minor* Angriffe auf Antisthenes enthalten. In der Tat steht aber Platon in diesen Dialogen noch seinem Mitschüler recht nahe, was gerade aus den von Dümmler zitierten Stellen deutlich hervorgeht. Wir sehen ja aus Xenophons *Symposion* 3,6 und 4,6—7, Stellen, die nahe Beziehungen zum platonischen *Ion* haben, daß Antisthenes genau wie Platon die Rhapsoden in hohem Grade geringschätzte, und ebenso zeigt auch die von dem Scholiasten zur Odyssee α 1 als antisthenisch bezeugte Erklärung des Wortes πολύτροπος als einer Bezeichnung mehr für die Redegewandtheit (σοφία) als für die Schlechtigkeit (πονηρία) des Odysseus einen Gedankengang, der mit dem *Hippias minor* recht gut übereinstimmt (vgl. K. Joël, Der echte und der Xenophontische Sokrates I, S. 404). Der Streit zwischen Platon und Antisthenes fing erst später an.

Gespräches eigentlich gar nichts Positives vorgebracht hat, der beste Erzieher für die Söhne des Lysimachos und Melesias sein würde.

Es wird hier wie in den vorher erwähnten Dialogen betont, daß es vor allem darauf ankomme, herauszufinden, wer auf dem Gebiet, von dem eben die Rede ist, sachkundig (*τεχνικός*) sei (S. 184E—185A); allein gleich darauf wird der Begriff der Sachkunde weiter vertieft, als es in jenen Dialogen geschehen war. Die Sachkunde müsse sich nicht auf die Mittel, sondern auf das Ziel beziehen; ob der Unterricht im Fechten für den Jüngling nützlich sei, entscheidet nicht der Fechtmeister, sondern der Pädagoge, ebenso wie die Arzneien nicht vom Apotheker, sondern vom Arzte vorgeschrieben werden (S. 185B ff.). Im *Hippias minor* fehlt dagegen diese Unterscheidung; daselbst wird nämlich von der Möglichkeit freiwillig zu fehlen geredet, ohne daß unterschieden würde zwischen Handlungen ohne selbständigen Wert, wo die Rücksicht auf ein höheres oder absolutes Ziel den Fehler motivieren könnte, und solchen Handlungen, die dem mit vollem Bewußtsein als richtig Erkannten zuwiderlaufen.[1])

Ausgehend von der Frage vom pädagogischen Wert des Fechtunterrichtes geht die Rede über zur Frage nach der Definition der Tapferkeit (*ἀνδρεία*), die als das Ziel dieses Unterrichtes gesetzt wird. Hier begegnet uns zum erstenmal der Versuch einer Begriffsdefinition, wie wir sie später öfters antreffen werden. Laches und Nikias stellen je eine Definition der Tapferkeit auf, aber beide zeigen sich als unzulänglich. Laches bestimmt die Tapferkeit als Standhaftigkeit (*καρτερία*); allein weil die Tapferkeit unzweifelhaft etwas Schönes sein muß (*τῶν πάνυ καλῶν πραγμάτων* S. 192C), wird er genötigt, einzuräumen, daß sie mit Einsicht (*φρόνησις*) verbunden sein müsse; dann erscheint aber die schwer zu entscheidende Frage: Einsicht worin? Nikias bestimmt, von einem entgegengesetzten Ausgangspunkt ausgehend, die Tapferkeit als Wissen vom Gefährlichen und Nichtgefährlichen (*τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην* S. 194E—195A). Dies Wissen muß sich aber auf das beziehen, was im absoluten Sinne nützlich oder schädlich ist, weil es ja auch Fälle gibt, wo selbst der Tod erwünscht ist (S. 195C ff.). Dadurch wird schließlich die Tapferkeit als Wissen vom Guten und Üblen bestimmt und somit der ganzen Tugend gleichgestellt, während man sie gewöhnlich für einen Teil der Tugend gehalten hatte.[2])

1) Vgl. Gomperz II, S. 239 ff.

2) Wegen des Gedankenganges sei auf Bonitz, Platonische Studien[3] S. 210 ff. verwiesen.

Im *Laches* wird Platon auf eine Frage geführt, die ihn noch lange Zeit beschäftigen sollte: die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Tugenden. Die Tapferkeit wird als ein Teil der Tugend bezeichnet (S. 190 D), und neben ihr werden auch andere Tugenden aufgezählt, jedoch ohne daß es eine scharfe Abgrenzung ihrer Zahl gibt; S. 198 A werden erwähnt die Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) und die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) „und andere dergleichen", während S. 199 D noch die Frömmigkeit hinzugefügt wird. Nun wird für die Tapferkeit bewiesen, daß sie durch das Wissen vom Guten und Üblen notwendig bedingt ist; inwieweit sie sich aber von den übrigen Tugenden unterscheidet, und ob die Tapferkeit mit Recht als Teil der Tugend bezeichnet ist, wird nicht entschieden; ob vielleicht in der Standhaftigkeit das charakteristische Merkmal der Tapferkeit zu suchen sei, wird nicht ausdrücklich gesagt. Für Platon ist die Hauptsache, auch für die Tapferkeit den sokratischen Satz, daß Tugend Wissen sei, einzuschärfen.

Wie die Tapferkeit im *Laches*, so wird die Sittsamkeit[1]) (*σωφροσύνη*) im *Charmides* behandelt. Dieser Dialog unterscheidet sich von Platons übrigen sokratischen Dialogen dadurch, daß er ein referiertes Gespräch darbietet; dieser Form bedient sich Platon hier, wie es scheint, zum erstenmal, ohne daß es sich entscheiden läßt, weshalb er gerade hier die von derselben gewährten Vorteile angestrebt hat. Beachtenswert ist nur, daß er mit der neuen Form noch nicht ganz vertraut erscheint. Nachdem Sokrates sowohl den Charmides als den Kritias gänzlich in die Enge getrieben hat, ohne selbst etwas Positives darzubringen, erklärt sich Charmides trotzdem bereit, sich unter die tägliche Einwirkung des Sokrates zu geben, und Kritias spricht zu diesem Beschluß seinen warmen Beifall aus (S. 176 B). Dagegen ist an sich nichts zu sagen; da aber Sokrates das ganze Gespräch referiert, zeigt er sich dadurch in wenig sokratischer Weise als Verbreiter seines eigenen Lobes. Im *Protagoras* S. 361 D—E ist eine ähnliche Erscheinung doch durch die ironische Zeichnung des Sophisten etwas besser motiviert.

Am Anfang des Dialoges finden wir die für Platons Auffassung des Verhältnisses zwischen Tugend und Erkenntnis charakteristische Behauptung, daß, wer Sittsamkeit besitzt, eine auf elementarer Wahrnehmung (*αἴσθησις*) beruhende Vorstellung (*δόξα*) vom Wesen der

1) Diese Übersetzung der Sophrosyne ist wie alle übrigen (vgl. Gomperz II, S. 244) nicht ganz zutreffend. Der formale Gegensatz ist *ἀφροσύνη* (*Prot.* S. 332 A—B), der reale *ἀκολασία*.

Sittsamkeit besitzen müsse (S. 158 E—159 A). Die Definitionsversuche selbst werden von einem ähnlichen Mißgeschick betroffen wie die entsprechenden Versuche im *Laches*; nur entfernen sie sich wegen der im Worte selbst liegenden Unbestimmtheit noch weiter voneinander. Wie es im *Laches* (S. 192 C—D) sich zeigte, daß die Tapferkeit Standhaftigkeit nicht sein könne, weil nicht jede Standhaftigkeit schön (*καλή*) sei, was doch die Tapferkeit sein müsse, so erhebt sich hier derselbe Einwand, wenn die Sittsamkeit als ruhiges Auftreten (*ἡσυχιότης* S. 159 B) und als Schamhaftigkeit (*αἰδώς* S. 160 E) definiert wird. Wertvoller ist die Bestimmung der Sittsamkeit als „das eigene tun" (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*). Zwar wird die nächstliegende Erklärung dieser Definition, daß jedermann seine eigenen Kleider machen müsse und dergleichen[1]), abgewiesen (S. 161 E), doch nur mit Einschränkungen, wie „in solchen Verhältnissen" und „auf diese Weise" (*τὰ τοιαῦτά τε καὶ οὕτω* S. 162 A). Platon verlangte ja eben in der menschlichen Gesellschaft eine Teilung der Arbeit, aber sie sollte in der gerade umgekehrten Weise durchgeführt werden.

Die Definition wird dahin abgeändert, daß die Sittsamkeit darin bestehe, gut zu handeln.[2]) Es muß aber notwendigerweise hinzugefügt werden, daß man seine Handlungen als gut und nützlich erkennt (ebenso wie die Standhaftigkeit mit Einsicht verbunden sein mußte, um zur Tapferkeit zu werden, *Laches* S. 192 C—D), ja sogar, daß man weiß, daß sie auch zuletzt zu einem guten Endziel führen werden (S. 164 B—C, vgl. *Laches* S. 195 C ff.). Somit ist das Wissen, besonders die Selbsterkenntnis, ein notwendiger Bestandteil der Sittsamkeit, und Kritias erklärt, er wolle lieber alles, was er gesagt habe, zurücknehmen als gestehen, daß man sittsam sein könne, ohne sich selbst zu kennen (S. 164 C—D). Indessen ändert er den Ausdruck in einer nicht ganz unschuldigen Weise: statt „Wissen von sich selbst" (*ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* S. 165 C) setzt er „Wissen vom Wissen selbst" (*ἐπιστήμη ἑαυτῆς* S. 166 C) und bezeichnet die Sittsamkeit als „Wissen von dem, was man weiß, und was man nicht weiß" (S. 167 A). Es wird nun gezeigt, daß das bloße Wissen vom Wissen

1) S. 161 E weist recht deutlich auf *Hipp. min.* S. 368 C zurück.

2) Bemerkenswert ist die Unterscheidung des Kritias zwischen „tun" (*ποιεῖν*) und „handeln" (*πράττειν* oder *ἐργάζεσθαι*); letzteres bezieht sich immer auf ein gutes Ziel. Daß der Urheber dieser Unterscheidung Prodikos gewesen sei, läßt sich vielleicht aus S. 163 D schließen. Im *Hippias minor* S. 373 D wurden zwar *ποιεῖν* und *ἐργάζεσθαι* unterschieden, aber der Unterschied wurde nicht bezeichnet.

(ohne realen Inhalt) etwas Widersinniges ist; dagegen ist es wohl möglich zu wissen, was man weiß, und was man nicht weiß (S. 170 C—D). Dieses Wissen ist auch an sich nicht ohne Wert — es hieß ja schon in der *Apologie*, daß man sich nicht einbilden dürfe, das zu wissen, was man nicht weiß —, aber einen positiven Nutzen oder gar Glückseligkeit gibt ein solches Wissen nicht und darf deshalb nicht für Sittsamkeit gelten. Dazu würde nämlich ein an sich wertvoller Gegenstand des Wissens erforderlich sein, und dieser Gegenstand — diesen Schluß lockt Sokrates aus dem Kritias heraus — kann nur das Gute und Üble sein (S. 174 B). Zum Wissen vom Guten und Üblen gelangen wir also schließlich auch hier wie im *Laches*. Doch wird die Sittsamkeit ebensowenig wie dort die Tapferkeit ohne weiteres diesem Wissen gleichgesetzt, sondern es wird auch hier als unentschieden hingestellt, ob die vorher aufgestellten unvollständigen Definitionen imstande sind, die Stelle der Sittsamkeit unter den übrigen Tugenden genau festzustellen.[1])

Die Übereinstimmung von *Laches* und *Charmides* fällt in die Augen. In beiden Dialogen wird der Versuch gemacht, eine Tugend zu definieren, aber ein sicheres Resultat wird nicht erreicht. Doch zeigt es sich in beiden Fällen, daß Wissen vom Guten und Üblen unbedingt zu den betreffenden Tugenden gehören muß. Und dieses Wissen hatte eben Sokrates in der *Apologie* (S. 29 B) für sich selbst in Anspruch genommen. Beide Dialoge verfolgen endlich auch den Zweck, die Methode des sokratischen Kreuzverhörs in ein helles Licht zu stellen, wobei in scharfem Gegensatz zur Anklage wegen Jugendverderbung Sokrates' moralisch fördernde Einwirkung auf die Jugend anschaulich gemacht wird. Nicht zufällig wird am Schluß beider Dialoge eben dieser Punkt so kräftig betont.

Unter den sokratischen Dialogen besprechen wir an letzter Stelle den *Kriton*, dem freilich ein mehr persönliches als eigentlich philosophisches Interesse zukommt. Er wird ja gewöhnlich mit der *Apologie* in genaue Verbindung gesetzt und ist unzweifelhaft auch recht früh abgefaßt worden, obgleich sein philosophischer Standpunkt ein etwas vorgerückterer ist als der der *Apologie*. Wie in den bisher erwähnten Dialogen wird auf die Sachkunde ein großes Gewicht gelegt: man solle nicht den Meinungen der Menge, sondern denen der

1) Auf die Versuche Teichmüllers (II, S. 61 ff.) und Joëls (I, S. 487 ff.), im *Charmides* kritische Beziehungen auf Xenophon (Mem. III 7 und IV 2) und Antisthenes nachzuweisen, gehen wir hier nicht ein. Der kritische Gesichtspunkt darf jedenfalls nicht als der überwiegende betont werden.

Verständigen (*τῶν φρονίμων* S. 47 A) gehorchen; als Beispiele der Sachkundigen werden der Arzt und der Turnlehrer genannt (S. 47 B, vgl. *Laches* S. 184 D—E); doch wird nicht ausdrücklich das Wissen (*ἐπιστήμη*), sondern die Wahrheit (*ἀλήθεια* S. 48 A) als Richtschnur bezeichnet. Der ethische Grundsatz, daß unrecht tun weder gut noch schön sei (S. 49 A), steht ebenso fest wie in der *Apologie* (S. 29 B), ja erscheint sogar in der verschärften Form, daß auch nicht als Vergeltung unrecht getan werden dürfe (S. 49 B). Schließlich sind auch die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (S. 54 B—C) weniger unbestimmt als in der *Apologie*.

Diese und andere Gründe haben einige[1]) zu dem Glauben verleitet, daß der *Kriton* viel später abgefaßt sei, nicht viel früher als der *Staat*, und namentlich den Zweck verfolge, den Athenern klarzumachen, daß Platon selbst, obgleich er mit radikalen Plänen zur Reformierung der staatlichen Ordnung umging, dennoch kein Verletzer der bestehenden Gesetze sei. Der ethische Grundsatz, daß es unerlaubt sei, Unrecht mit Unrecht zu vergelten, soll noch kräftiger durchgeführt sein als im *Gorgias*, wo gesagt wird, daß man, wenn man einem Menschen schaden wolle, darauf hinarbeiten müsse, daß dessen Missetaten ungestraft bleiben, damit er nicht gebessert werde (*Gorg.* S. 480 E—481 A). Endlich soll es auch aus der Einleitung des *Phaedon* hervorgehen, daß der *Kriton* noch nicht geschrieben war, weil nämlich Echekrates, der über die letzten Stunden des Sokrates Auskunft sucht, von den im *Kriton* erwähnten Verhältnissen, z. B. von den Besuchen der Freunde des Sokrates im Gefängnis, nichts wisse, und weil die Geschichte vom heiligen Schiff, das nach Delos gesandt wird, im *Phaedon* (S. 58 A—C) ausführlich erzählt, im *Kriton* (S. 43 C) als bekannt vorausgesetzt werde.

Diese Gründe sind jedoch nicht stichhaltig. Der Vergleich mit dem *Gorgias* beweist nichts, weil die dort aufgestellte Behauptung als bewußte Paradoxie auftritt. Auch im *Gorgias* ist Platon klar darüber, daß unrecht tun unter allen Umständen verwerflich ist, und dieses Zugeständnis hat Sokrates seinem Gegner abgezwungen. Hernach setzt er sich aber für einen Moment auf den Standpunkt des Gegners und sagt, wenn jemand trotzdem unrecht tun wolle (obgleich es eigentlich für ihn selbst am schlimmsten sein würde), sei es eben das schicklichste Verfahren, seinen Feind dazu zu veranlassen,

1) So namentlich H. Gomperz in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CIX, S. 176 ff. und Th. Gomperz, Griechische Denker II, S. 358 f. Vgl. auch Dümmler, Akademika S. 70.

unrecht zu tun — und zwar, wo möglich, gegen einen Dritten — und ihn ungestraft davonkommen zu lassen. Es verhält sich mit diesen beiden Dialogen ganz wie mit der *Apologie* und dem *Hippias minor* in bezug auf die Frage vom freiwilligen Fehlen (s. o. S. 95).

Ebensowenig beweist die Zusammenstellung mit dem *Phaedon*. Man ist auf die dramatische Ökonomie der Dialoge nicht aufmerksam gewesen. Wie wäre es denn möglich gewesen, ins Gespräch zwischen Sokrates und Kriton im Gefängnis eine längere Auseinandersetzung vom heiligen Schiff, das jedem Kind Athens bekannt war, einzuflechten! Im *Phaedon* aber wird die Erklärung dem Phliasier Echekrates gegeben, der natürlich von den athenischen Verhältnissen und von den Schicksalen des Sokrates wenig unterrichtet war. Denken wir uns den *Phaedon* zu einer Zeit geschrieben, da die Schriften Platons in der ganzen griechischen Welt gelesen wurden, verstehen wir leicht, daß es für Platon nötig war, seine Leser über Verhältnisse aufzuklären, die den Athenern, die wir uns als Leser des *Kriton* denken, wohlbekannt waren. Wenn im *Phaedon* Echekrates nur so viel weiß, daß Sokrates verurteilt und durch Gift getötet worden ist, so schließen wir einfach daraus, daß Platon zur Abfassungszeit des Dialoges ebensoviel Kenntnis von der Sache bei seinen Lesern voraussetzen durfte. Es scheint vielmehr aus *Phaedon* S. 98E—99A, wo von der Ursache der Gefangenschaft des Sokrates geredet wird, hervorzugehen, daß der *Kriton* schon vorlag.[1])

Wenn somit kein Grund vorhanden ist, den *Kriton* später anzusetzen, als man ihn bis zur letzten Zeit fast einstimmig ansetzte, bleiben wir lieber bei der traditionellen Annahme, wonach er mit der *Apologie* zu verbinden sei. Ob er aber unmittelbar nach derselben abgefaßt ist, oder andere Dialoge dazwischen entstanden sind, läßt sich natürlich nicht entscheiden. Die Ordnung im einzelnen lassen wir auf sich beruhen und begnügen uns damit, den *Kriton* den sokratischen Dialogen zuzuzählen.

II. Hippias maior, Protagoras, Gorgias.

Wir haben schon gesehen, daß Platon sich in seinen ersten Schriften mit den Sophisten nicht einließ. Nur im *Hippias minor* wird ein Sophist vorgenommen, aber selbst hier wird auf den Umstand, daß Hippias ein Sophist ist, gar kein Gewicht gelegt. Hippias tritt als Homerausleger auf, ganz wie Ion in dem Dialog, der seinen Namen trägt; daneben hat aber das im Dialog behandelte Problem ein

1) Vgl. Socher, Über Platons Schriften S. 67.

selbständiges Interesse, ganz abgesehen von der Person des Mannes, mit welchem es von Sokrates besprochen wird.

Es trat indessen in Platons Leben ein Zeitpunkt ein, da er sich die Aufgabe stellte, die Tätigkeit und ganze Geistesrichtung der Sophisten einer gründlichen Kritik zu unterziehen. Ob er irgendeine äußere Veranlassung gehabt habe, gegen die Sophisten, die damals entweder tot waren oder — wie wahrscheinlich Gorgias — in hohem Alter lebten, seine Waffen zu richten, läßt sich nicht ermitteln; doch lassen sich wohl für seinen Angriff einige Gründe angeben.

Von den Athenern wurde Sokrates durchgehends als ein Sophist aufgefaßt; für Platon bestand aber zwischen ihm und Leuten wie Protagoras, Gorgias, Prodikos und Hippias ein gewaltiger Unterschied. Platon bestrebte sich nun, diesen Unterschied dem Bewußtsein der Mitwelt und der Nachwelt einzuprägen, und zwar mit wunderbarem Erfolg. In Platons Darstellung erschien der Unterschied wie ein Gegensatz — und dieser Gegensatz ist in die Geschichte übergegangen. Tatsächlich befand sich der Gegensatz anderswo: nicht zwischen den Sophisten und Sokrates, sondern zwischen den Sophisten und der von ihnen abgeleiteten Geistesrichtung einerseits — und Platon anderseits. Es liegt auch eine große Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß Platon, wenn er gegen die Sophisten ins Feld zieht, nicht nur die von ihm namentlich genannten Sophisten, sondern auch seine eigenen Gegner unter seinen Zeitgenossen bekämpft. In einigen Fällen läßt sich ein derartiger Nachweis auch führen (s. o. S. 68 ff.).

Der *Hippias maior* wird seit Schleiermacher von vielen für unecht gehalten. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß nicht wenig an ihm auszusetzen ist. Der mit Hippias getriebene Spaß ist äußerst derb, und sowohl seine Eitelkeit als seine Dummheit wird mit den grellsten Farben gezeichnet, was von der dem Protagoras und Gorgias in anderen Dialogen gezollten Hochachtung auffallend absticht. Indessen stimmt der Dialog in Form und Gedankengang mit den echten platonischen Dialogen sehr gut überein; ja, wenn er fehlte, würde sich in der Darstellung von Platons Entwickelung eine empfindliche Lücke vorfinden. Wir erklären daher seine Schwächen durch die Jugendlichkeit des Verfassers und weisen ihm eine Übergangsstelle zwischen den sokratischen und den eigentlichen Sophistendialogen an[1]);

1) Bemerkenswert ist auch, daß der *Hippias maior* an einigen Stellen (S. 283 E ff. und 290 D) an xenophontische Erörterungen anklingt (vgl. Xen. Mem. IV 4, wo gerade mit Hippias das Gesetzliche besprochen wird, und III 8, wo über das Schöne geredet wird).

sein Schwerpunkt liegt auch nicht in den Angriffen auf die Tätigkeit des Hippias, und in philosophischer Rücksicht steht er einigen der vorher erwähnten Dialoge recht nahe, wenn auch der Standpunkt etwas vorgerückter ist.

Der Spott über die Tätigkeit des Hippias als herumreisender Lehrer und Rhetor darf wohl hier übergangen werden; der Übergang zum Hauptthema geschieht dadurch, daß Hippias die Erklärung abgibt, daß er in „schönen Tätigkeiten" (*ἐπιτηδεύματα*) Unterricht gebe (S. 286 A). Dadurch wird die Frage veranlaßt: Was ist das Schöne (*τὸ καλόν*)?[1])

Wie im *Laches* und *Charmides* wird also auch hier nach einer Begriffsdefinition gefragt; der zu definierende Begriff ist jedoch hier von höherer und mehr umfassender Art. Die Tapferkeit und die Sittsamkeit, die man in jenen Dialogen zu definieren strebte, sind einzelne Tugenden, die sowohl im *Laches* (S. 192 C, s. o. S. 96) als im *Charmides* (S. 159 C, s. o. S. 98) von vornherein als schön vorausgesetzt wurden, und daher müssen wohl auch die mit ihnen übereinstimmenden oder aus ihnen hervorgehenden „Tätigkeiten" als schön angenommen werden. Nun wird aber vom Prädikat „schön" eine Erläuterung verlangt; es fragt sich nicht, was schön sei (*τί ἐστι καλόν*), sondern was das Schöne sei (*ὅ τι ἐστὶ τὸ καλόν*), d. h. zu einem Urteil, worin „das Schöne" Subjekt ist, wird ein Prädikat gesucht, das eben das bezeichnet, was das Schöne ist; denn daß das Schöne an sich (*αὐτὸ τὸ καλόν* S. 286 D), das, wodurch die schönen Dinge schön werden, etwas Seiendes ist, wird als ausgemacht betrachtet (S. 287 D). Obgleich die Frage von Sokrates ganz deutlich gestellt wird und Hippias selbst sie verstanden zu haben meint, definiert er dennoch das Schöne als ein schönes Mädchen (S. 287 E).

Es ist für Sokrates sehr leicht, diese Antwort als ungenügend zu erweisen, weil die Schönheit eines schönen Mädchens etwas Relatives ist, und letzteres im Vergleich mit einer Göttin häßlich erscheinen würde (S. 289 B); außerdem gibt es ja auch sonst viel Schönes in der Welt. Es gilt aber das Merkmal (*ἐκεῖνο τὸ εἶδος*) herauszufinden, dessen Annäherung (*ἐπειδὰν προσγένηται*) alles andere schön macht (S. 289 D).

---

1) Es muß beachtet werden, daß das Wort *καλός* sich ebensowenig wie *σωφροσύνη* genau wiedergeben läßt. Es hat nicht nur ästhetische, sondern auch ethische Bedeutung, und nähert sich außerdem dem Nützlichen oder Tauglichen (*καλὸς πρὸς δρόμον, πρὸς πάλην* S. 295 C). Eben darum sind so viele Definitionen möglich.

Zum erstenmal begegnet uns hier das Wort εἶδος, das später so ungemein bedeutungsvoll wird. Es bezeichnet hier das den Begriff feststellende Merkmal oder gewissermaßen den Begriff selbst; das Schöne an sich (αὐτὸ τὸ καλόν) wird als ein εἶδος bezeichnet, das, wenn es sich bei den Dingen einstellt oder gegenwärtig wird, die Wirkung ausübt, daß sie als schön erscheinen. Hierin birgt sich aber nur ein Keim der Ideenlehre.

Hippias, der von der Sache immer noch nichts versteht, gibt noch ein paar Antworten, die ebenso töricht sind wie die erste. Nun versucht Sokrates selbst, das Schöne zu definieren und bezeichnet es zuerst als das Passende (τὸ πρέπον S. 293 E). Weil die Dinge aber durch das Passende nur schön erscheinen, aber nicht schön sind, wird diese Definition verworfen, und Sokrates schlägt vor, das Schöne als das Nützliche zu definieren (S. 295 C). Das Nützliche ist aber das, was das Gute bewirkt, und somit ist das Schöne als Ursache des Guten (S. 296 E) oder sozusagen als dessen Vater (ἐν πατρός τινος ἰδέᾳ εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ S. 297 B) zu bestimmen. Wie im *Laches* und *Charmides* werden wir also bei den Definitionsversuchen auf das Gute zurückgeführt; wenn das Schöne das Gute bewirkt, haben wir in diesem das Merkmal der Schönheit.

Allein auch diese Definition ist nicht einwandfrei. Wie Vater und Sohn nicht gleich sind, so muß auch zwischen dem Schönen und dem Guten ein Unterschied bestehen; infolgedessen kann das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön sein, was widersinnig ist (S. 297 B—C). — Dies ist freilich eine schlechte Logik, aber es läßt sich schwer entscheiden, ob Platon sich dessen bewußt gewesen sei. Erst im *Gorgias* (S. 474 C ff.) werden wir das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Schönen und dem Guten mit Sicherheit festgestellt finden, während im *Hippias minor* (S. 376 A), wo κακά und καλά als Gegensätze auftreten, die beiden Begriffe gar nicht auseinander gehalten werden.

Sokrates schlägt dann vor, das Schöne als das zu bestimmen, was uns entweder durch das Gehör oder durch das Gesicht erfreut (S. 297 E); von den durch die übrigen Sinne erlangten Genüssen könne nämlich nicht die Rede sein (S. 298 D—299 A). Es erhebt sich aber sofort eine Schwierigkeit. Sokrates rechnet, wie schon bei der vorhergehenden Definition (S. 295 C—D), die verschiedenen Dinge und Begriffe auf, woran die Richtigkeit der Definition zu prüfen ist: Menschen, Bilder, Figuren, Töne, Musik, Worte, Mythen und schließlich — Tätigkeiten und Gebräuche (ἐπιτηδεύματα καὶ νόμοι S. 298 A—B).

Zu diesen paßt die Definition freilich recht schlecht, und es wird auch zugegeben, daß dieselben nur in gezwungener Weise mitgerechnet werden können (S. 298 D); und doch ist die ganze Untersuchung eben von den „schönen Tätigkeiten" ausgegangen.[1])

Größer ist die Schwierigkeit, daß es unerklärt bleibt, wie ein Genuß sowohl durch das Gehör als durch das Gesicht schön werden könne; wie kann in beiden Fällen dieselbe Wirkung eintreten? Was ist es, das diese beiden Sinne von den übrigen unterscheidet, die keine schönen Genüsse hervorbringen können? Es muß eine für beide Sinne gemeinsame Eigenschaft (*πάθημα*) sein, welche auch jedem einzelnen Sinn besonders zukommt (S. 300 A—B). Diese Eigenschaft kann nur die sein, daß die durch die genannten Sinne erlangten Genüsse die unschädlichsten und besten sind, wodurch das Schöne als zuträglicher Genuß definiert wird (S. 303 E) — damit sind wir aber wieder auf das Gute zurückgeführt, und es erhebt sich dieselbe Schwierigkeit wie vorher. Der Dialog wird damit abgeschlossen, daß Hippias sich gegen Sokrates' spitzfindige Erörterungen mit Heftigkeit ausläßt und als eine schöne Tätigkeit die Redekunst preist, während Sokrates wiederum die Einsicht ins Wesen des Schönen für weit wertvoller erklärt. Es ist zwar auffallend, daß Hippias es besonders dem

---

1) Weil eine ganz ähnliche Aufrechnung im *Gorgias* S. 474 D vorkommt, behauptet Horneffer (De Hippia maiore [Diss. Göttingen 1895]) mit Zustimmung von Röllig (Wiener Studien XXII, S. 18 ff. [1900]), daß der *Hippias maior* unecht und dem *Gorgias* nachgebildet sei. Er vergleicht namentlich (S. 47)

Gorg. S. 474 E:	*Hipp. mai.* S. 298 D:
καὶ μὴν τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δήπου ἐκτὸς τούτων ἐστί, τὰ καλά, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφότερα.	*ταῦτα μὲν γὰρ τὰ περὶ τοὺς νόμους τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τάχ' ἂν φανείη οὐκ ἐκτὸς ὄντα τῆς αἰσθήσεως, ἣ διὰ τῆς ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡμῖν οὖσα τυγχάνει.*

Hieraus folgert er, daß der Verfasser des *Hippias maior* den *Gorgias* in ungeschickter Weise benutzt und durch gedankenlose Umbildung der Stelle des *Gorgias* eine Sinnlosigkeit zustandegebracht habe; die *νόμοι τε καὶ ἐπιτηδεύματα* haben nämlich mit dem Gehör und dem Gesicht nichts zu tun. Darum brauchen sie aber nicht aus dem *Gorgias* hereingebracht zu sein, sondern sie sind, hier wie S. 295 D, wo vom Nützlichen die Rede ist, einfach deshalb mitgerechnet worden, weil von Anfang an die „schönen Tätigkeiten" die Frage nach der Definition des Schönen veranlaßt haben, und sie sind daher, wie schlecht sie auch hereinpassen, geradezu unentbehrlich. Die Stelle des *Gorgias* versteht sich dagegen am besten als eine Rekapitulation der beiden hier gemachten Definitionsversuche. Im *Gorgias* liegt die Definition des Schönen, die eben auf dem *Hippias maior* aufgebaut ist, schon fertig vor. Vgl H. Gomperz im Archiv für Geschichte der Philosophie XVI, S. 132 ff.

Sokrates empfiehlt, Sachwalter zu werden, während vorher (S. 285 D) von ihm selbst erzählt wurde, daß er sich mit ganz anderen Sachen, Genealogie und Antiquitäten, abgebe.[1]) Platon scheint die Tätigkeit der verschiedenen Sophisten nicht recht auseinander gehalten zu haben; jedoch finden wir schon hier eine Andeutung des Gegensatzes, der später im *Gorgias* so kräftig hervortritt.

Wenn wir die Bedeutung des *Hippias maior* in wenigen Worten zusammenfassen wollen, muß es so geschehen: indem er das Schöne zu definieren versucht, und zwar durch Heranziehung des Guten, bezeichnet er einen Schritt auf dem Wege vom *Laches* und *Charmides* zum *Gorgias* — und zum *Staate*.

Im *Protagoras* finden wir einen weit mehr durchgeführten Angriff auf die sophistische Geistesrichtung und die sophistische Unterrichtsmethode. Wir erhalten hier ein anschauliches Bild des Treibens der Sophisten im Hause des Kallias. Nicht allein die Hauptperson Protagoras wird vorgeführt, sondern auch andere Sophisten, die ebendort auftraten. Wie uns am Anfang des *Hippias maior* (S. 282 B—D) die Sophisten Gorgias, Prodikos und Protagoras vorgestellt wurden, so werden hier neben Protagoras auch Prodikos und Hippias vorgeführt, während Gorgias nicht genannt wird; er sollte später für sich allein vorgenommen werden. Es ist auch bemerkenswert, daß Protagoras nicht in der ausgelassenen Weise wie Hippias verspottet und lächerlich gemacht wird; er tritt auf als der gefeierte Lehrer, vor dem sich alle in Ehrfurcht neigen, und die Worte, welche Platon ihn reden läßt, enthalten in der Tat viel Schönes und Wahres — doch zieht er natürlich Sokrates gegenüber den kürzeren.

Der Dialog *Protagoras* ist großenteils polemischer Natur. Sein Hauptzweck ist unzweifelhaft, das Unhaltbare in der Unterrichtsmethode des Protagoras nachzuweisen und dessen ganzes Treiben zu kritisieren. Als Gegensatz zu Protagoras hat Platon den Sokrates hingestellt, welcher zuerst ehrfurchtsvoll bei Protagoras Belehrung sucht, dann aber allmählich ihm durch seine Fragen den Boden unter den

1) Horneffer S. 35. Diese auffallende Tatsache würde sich zum Teil erklären lassen, wenn man mit Dümmler (Akademika S. 55 ff.) den Hippias für einen maskierten Isokrates annehmen dürfte; dieser spricht nämlich in der *Helene* (X 54) von der „Idee der Schönheit". Wenn aber Platon den Isokrates kritisieren wollte, hätte er doch wohl das Wort *ἰδέα* in derselben Weise angewendet, was nicht geschieht (denn S. 297 B ist der Gebrauch ein anderer). Daß der Dialog als Antwort auf den 374 erschienenen *Euagoras* des Isokrates aufzufassen sei, hat Dümmler nicht nachzuweisen vermocht.

Füßen wegzieht. Der epideiktischen Beredsamkeit des Protagoras wird Sokrates' dialektische Methode gegenübergestellt. Sokrates betont in ironischer Weise sein Unvermögen, den langen Reden zu folgen (S. 334 C ff.): eine Rede könne auf Fragen und Widersprüche nicht antworten, sondern sei nur wie ein kupfernes Becken, das, wenn jemand darauf schlage, lange Zeit nachklinge (S. 329 A). Die Dialektik trägt daher auch den Sieg davon.

Neben seinem negativen Zweck verfolgt der Dialog aber auch einen positiven und bezeichnet einen direkten Fortschritt in der Entwickelung von Platons Philosophie. Dies soll durch Hervorhebung der wichtigsten Punkte seines Inhaltes genauer nachgewiesen werden.

In dem Gespräch, das Sokrates, bevor er mit Protagoras zusammenkommt, mit dem jungen Hippokrates führt, der voller Sehnsucht ist, den berühmten Mann zu sehen und seinen Unterricht zu genießen, wird die Frage aufgeworfen, wozu ein Sophist tüchtig sei. Er kann die Leute reden lehren, meint Hippokrates — aber worüber reden? (S. 312 D—E). Sokrates vergleicht den Sophisten mit einem Kaufmann (ἔμπορος oder κάπηλος), der mit seinen Waren herumreist, ohne ihren Wert selbst zu kennen; aber der Käufer kennt denselben auch nicht, wenn er nicht sachkundig, also entweder Arzt oder Turnlehrer ist (S. 313 C—D) — die beiden Beispiele sind uns schon wohlbekannt (*Laches* S. 184 D—E, *Kriton* S. 47 B). Sokrates und Hippokrates wünschen nun von Protagoras selbst genaueren Bescheid zu erhalten.

Protagoras gibt sich als Sophisten und Erzieher aus (S. 317 B) und bezeichnet die Sophistik als eine Kunst (τέχνη S. 316 D). Er sei imstande, die Leute besser zu machen (S. 318 A); vor allem könne er sie zur Verwaltung sowohl ihres eigenen Hauses als der öffentlichen Angelegenheiten tüchtig machen (S. 318 E); in der Staatskunst (πολιτικὴ τέχνη) gebe er besonders Unterricht (S. 319 A).

Platon läßt sich hier auf ein Problem ein, das zu seinen früheren Dialogen insoweit Beziehungen hat, als er auch dort die Bedeutung der Sachkunde öfters betont hatte; jetzt erhebt er die Frage, ob es auch in der Staatsleitung, an der sich in Athen so gut wie alle Bürger beteiligten, eine eigentliche Sachkunde gebe, und ob die Politik eine Kunst sei, die sich lernen lasse, oder ob von Natur alle dazu befähigt seien, an der Staatsleitung teilzunehmen. Mit beißendem Spott läßt Platon seinen Sokrates die demokratische Regierungsweise Athens charakterisieren, wo jedermann als politisch sachkundig angesehen wurde. Nicht nur hieraus, sondern auch aus dem Umstande, daß die großen Staatsmänner die Erziehung ihrer Söhne ge-

wöhnlich vernachlässigt haben, folgert Sokrates, daß die Staatskunst — wie überhaupt die Tugend (ἀρετή)[1]) — nicht lehrbar sei, und stellt sich daher recht zweifelnd zur erzieherischen Tätigkeit des Protagoras (S. 319 A—320 B). Daß Platon aber hiermit seine eigene Ansicht oder die Ansicht des Sokrates ausgesprochen habe, läßt sich nicht annehmen. Daß die Tugend an sich lehrbar sei, weil sie auf Wissen beruhe, und daß die politische Tätigkeit ebensosehr wie jede andere — und mehr als die Athener es meinten — Wissen und Sachkunde erheische, darüber war Platon mit Sokrates einverstanden; aber er meinte nicht, daß das dazu erforderliche Wissen durch direkten Unterricht, wie ihn Protagoras — und zwar in einer recht oberflächlichen Weise — gab, mitgeteilt werden könne.[2])

Protagoras' Antwort gibt in der Tat Sokrates recht. Die demokratische Regierungsweise wird durch die Annahme verteidigt, daß die allgemeinen moralischen Begriffe allen Menschen von Natur gegeben seien, und daß die Söhne der Staatsmänner ihren Vätern gewöhnlich nachstehen, erklärt Protagoras durch ihre weniger guten natürlichen Anlagen. Er legt also auf die natürliche Begabung den größten Wert und meint, daß der Lehrer nur in geringem Grade imstande sei, seine Schüler moralisch zu bessern (S. 328 A); aber dennoch behauptet er, daß die Athener mit Recht die Tugend für lehrbar halten, weil sie diejenigen, denen sie fehlt, bestrafen (S. 323 C ff.). Die Unklarheit seines Standpunktes besteht also darin, daß er, obgleich er als Tugendlehrer auftritt, dennoch der allgemeinen Ansicht huldigt, daß die Tugend hauptsächlich auf natürlicher Anlage beruhe. Dagegen sucht Sokrates zu beweisen, daß die Tugend eben auf Wissen beruhe und aus dem Grunde lehrbar sei — wenn anders der Lehrer selbst besser als Protagoras über das Wesen der Tugend unterrichtet sei.

Die darauf folgende Untersuchung dreht sich um die Frage nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Tugenden, deren fünf genannt werden: die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die Frömmigkeit (ὁσιότης), die Sittsamkeit (σωφροσύνη), die Weisheit (σοφία) und die Tapferkeit

1) Es darf nicht vergessen werden, daß auch dieses Wort sich nicht genau übersetzen läßt; es bezeichnet nicht nur die moralische Tugend, sondern auch die allgemeine praktische Tüchtigkeit.

2) Wenn Natorp (Platos Ideenlehre S. 13) als Beweis dafür, daß Sokrates in der Tat die Tugend für nicht lehrbar gehalten habe, auf die *Apologie* verweist, sei dazu nur bemerkt, daß Sokrates sich dort in der Tat nicht nur ein ethisches Wissen, sondern auch die Fähigkeit, seine Landsleute moralisch zu bessern, beilegt (s. o. S. 90).

(*ἀνδρεία*). Sokrates fragt, ob alle diese Teile der Tugend oder bloß verschiedene Namen derselben Tugend seien, und Protagoras antwortet, daß sie ganz verschiedene Teile seien, wie der Mund, die Nase, die Augen und die Ohren verschiedene Teile des Gesichtes, so daß derselbe Mensch die eine Tugend ohne die andere besitzen könne (S. 329 C—E). Gegen diese Behauptung sucht nun Sokrates nachzuweisen, dass alle fünf Tugenden zusammenfallen.

Die Beweisführung des Sokrates ist indessen in mehreren Punkten recht mangelhaft; Platon hat sie jedoch wahrscheinlich als in der Hauptsache zureichend angesehen. Zuerst sucht Sokrates nachzuweisen, daß die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit zusammenfallen (S. 330 B ff.). Dieser Beweis lautet folgendermaßen: Die Gerechtigkeit muß unbedingt gerecht sein, und die Frömmigkeit fromm; außerdem muß aber die Gerechtigkeit fromm sein und die Frömmigkeit gerecht, weil es widersinnig sein würde, wenn die Gerechtigkeit unfromm wäre und die Frömmigkeit ungerecht; also sind die beiden Tugenden „ungefähr" gleich. In diesem Beweis finden sich zwei logische Fehler, erstens eine Verwechselung kontradiktorischer und konträrer Gegensätze (*ἕτερον* und *ἐναντίον*), indem das Nicht-Gerechte dem Ungerechten gleichgesetzt wird (*ἡ δ' ὁσιότης οἷον μὴ δίκαιον ἀλλ' ἄδικον ἄρα* S. 331 A), zweitens eine Verkennung der Bedeutung der logischen Kopula, die so aufgefaßt wird, als ob sie die Identität von Subjekt und Prädikat bezeichne. Denselben Fehler fanden wir schon im *Hippias maior* S. 297 B—C (s. o. S. 104).

Ebenso unglücklich ist der Beweis für den Zusammenfall der Weisheit und der Sittsamkeit, der dadurch bewiesen wird, daß dasselbe Wort, Unverstand (*ἀφροσύνη*), als Gegensatz zu beiden angewendet wird (S. 332 A ff.), was doch nur eine Eigenheit des Sprachgebrauches ist. Protagoras kann indessen den Fehler nicht finden, und als Sokrates den Beweis für den Zusammenfall der Gerechtigkeit und der Sittsamkeit zu führen anfängt, unterbricht er ihn (S. 333 B—E).

Späterhin gibt Protagoras jedoch zu, daß die vier genannten Tugenden so ziemlich identisch sind; nur für die Tapferkeit behauptet er eine besondere Stellung (S. 349 D). Dagegen stellt Sokrates eine nicht einwandfreie Schlußfolgerung auf: da ja die Tapferen kühn seien, die Kühnheit aber einerseits durch Wissen vermehrt werde, anderseits nur, falls sie mit Wissen verbunden sei, den Namen der Tapferkeit verdiene, müsse auch die Tapferkeit auf Wissen beruhen (S. 349 E ff.). Hiergegen wendet Protagoras ein, daß, weil die Tapferen kühn seien, die Kühnen darum nicht unbedingt tapfer zu sein brauchen

(S. 350 C – D); er hat also richtig eingesehen, daß das Wesen der logischen Kopula einen Umtausch von Subjekt und Prädikat nicht gestattet.[1]) Protagoras hält an seiner früheren Behauptung fest, daß die Tugend, und besonders die Tapferkeit, auf natürlicher Anlage beruhe; die Kühnheit könne aber auch durch Kunst oder durch Übung erworben werden.

Sokrates muß nunmehr einen anderen Weg einschlagen (S. 351 B ff.). Der entscheidende Beweis für seine Thesis lautet folgendermaßen: Die Menschen trachten alle von Natur nach der Lust, und jede Lust ist an sich betrachtet — ohne Rücksicht auf ihre möglichen Folgen, die vielleicht eine größere Unlust herbeiführen werden — ein Gut. Es ist also inkorrekt, von einem Menschen zu sagen, daß er von seinen Lüsten oder Begierden beherrscht werde; sondern wer an einem solchen Fehler zu leiden scheint, leidet in der Tat an einem intellektuellen Mangel, weil er die verschiedenen Lust- und Unlustempfindungen unrichtig gegeneinander abwägt; ihm fehlt eben das Wissen. Ebenso bewirkt die Unwissenheit, daß die Feigen sich weigern, in den Krieg zu ziehen; es fehlt ihnen die richtige Einsicht von dem, was ihnen am Ende den größten Nutzen und die größte Befriedigung einbringen wird. Umgekehrt ist also die Tapferkeit Wissen vom Gefährlichen und Nicht-Gefährlichen (S. 360 D) — das Gefährliche ist nämlich das, was nach aller Erwartung ein Übel mit sich führen wird —; d. h. die Tapferkeit ist Weisheit.

Schließlich macht Sokrates darauf aufmerksam, daß er und Protagoras in der Tat beide ihre Standpunkte gewechselt haben. Seine Behauptung, daß die Tugenden alle auf Wissen beruhen, führt ja eben zu der Folgerung, daß die Tugend lehrbar sei, was weniger glaublich sein würde, wenn sie, wie Protagoras meinte, auf Naturanlage beruhte. Dadurch hat sich Sokrates — und mit ihm Platon — über die früher erwähnte Unklarheit des Protagoras erhoben. Die Beantwortung der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend wird zwar scheinbar aufgeschoben — man müsse vorher das Wesen der Tugend untersuchen (S. 361 C) —; tatsächlich ist jedoch schon eine bejahende Antwort darauf gegeben worden.

Im *Protagoras* werden die im *Laches* und *Charmides* gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt und generalisiert.[2]) In diesen beiden Dialogen war gezeigt worden, daß Tapferkeit und Sittsamkeit das Wissen vom

1) Mit Unrecht bestreitet Sauppe in seiner Anmerkung zur Stelle die Gültigkeit von Protagoras' Einwendung.

2) Umgekehrt bezeichnete Schleiermacher (I 1, S. 321 und I 2, S. 5) den *Laches* und den *Charmides* als Erweiterungen oder Auswüchse des *Protagoras*.

Guten und Üblen voraussetzen; jetzt wird gezeigt, daß dieses Wissen der Tugend überhaupt gleichkommt. Platon hat einen Schritt über den Standpunkt des *Laches* und des *Charmides* hinaus getan; denn dort wagte er es noch nicht, die genannten Tugenden mit dem Wissen vom Guten und Üblen geradezu zu identifizieren (s. o. S. 97 und 99). Im *Laches* (S. 190 D) wurde es als ausgemacht betrachtet, daß die Tapferkeit ein Teil der Tugend sei; hier wird mit größerer Bestimmtheit gefragt, ob die verschiedenen Teile gleichartig oder ungleichartig seien. Die Antwort lautet, daß sie als gleichartig betrachtet werden müssen, so daß kein Unterschied zwischen ihnen besteht.[1]) Dies ist freilich eine Paradoxie, und es dürfte auch schwierig sein zu entscheiden, ob Platon wirklich seine wahre Meinung ausgesprochen hat. Vielleicht ist auch zu rechnen mit der vorher erwähnten Unklarheit in der Auffassung der Bedeutung des Wortes „ist". Wenn z. B. die Tapferkeit Weisheit „ist" (oder, genauer gesagt, Weisheit vom Guten und Üblen), folgt daraus nicht, daß der Begriff der Tapferkeit mit dem der Weisheit identisch ist; denn die Weisheit könnte sich ja auch anders denn als Tapferkeit betätigen. Aber wie es sich auch hiermit verhält, jedenfalls kam Platon von der Gleichsetzung der verschiedenen Tugenden sehr bald ab: nachdem im *Euthyphron* die Frömmigkeit aus der Zahl der Kardinaltugenden entfernt ist, wird im *Staate* jeder der übrigen Kardinaltugenden ihre besondere Definition gegeben.

Es ist hier nur möglich gewesen, auf die Hauptgedanken des *Protagoras* einzugehen. Vieles hat übergangen werden müssen, wie namentlich die weitläufige Erörterung über das Gedicht des Simonides (S. 339 A ff.), in dem Sokrates auch eine Bestätigung seiner Theorie, daß Tugend Wissen sei, zu finden sucht. Unerwähnt sind auch die Partien geblieben, die von überwiegend künstlerisch-dramatischem Interesse sind. In dieser Beziehung ist wohl der *Protagoras* einer der vollendetsten platonischen Dialoge, ebenso wie es auch hier besonders schwierig ist, zu entscheiden, ob der philosophische Gehalt oder die dramatische Einkleidung den Verfasser am meisten interessiert hat. Für unseren gegenwärtigen Zweck muß aber die Rücksicht auf die Kunstform in den Hintergrund treten.

Der *Gorgias* ist in vielen Beziehungen dem *Protagoras* ähnlich, kann aber auch anderseits als Gegenstück dazu betrachtet werden.

1) Bonitz (Platonische Studien[3] S. 219 Anm. 2) bestreitet freilich, daß die Tugenden identifiziert werden, aber Platons Worte (S. 329 D—E und S. 360 E) lassen zu Zweifel keinen Raum.

Während der *Protagoras* sich durch eine reiche Fülle dramatischen Lebens auszeichnet und viele Schilderungen und Auseinandersetzungen enthält, die mit dem Hauptthema nur lose verbunden sind, gibt es im *Gorgias* nichts derartiges, sondern das Gespräch schreitet ohne Abschweifungen ruhig vorwärts. Trotzdem wird dasselbe Thema nicht von Anfang bis Ende abgehandelt, sondern nachdem zuerst die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Redekunst aufgeworfen ist, werden durch allmähliche Vertiefung der hinter dieser Frage liegenden Probleme schließlich die Prinzipien, welche der Ethik zugrunde liegen, zur Behandlung herangezogen.

Ganz wie im *Protagoras* kommt Sokrates mit einem Schüler (hier Chaerephon), um den berühmten Lehrer, der eben nach Athen gekommen ist, zu hören, und gleich anfangs wird dieselbe Frage gestellt wie im *Protagoras*, mit welcher Kunst derselbe sich abgebe (S. 448 C). Gorgias' Schüler, Polos, der sich sogleich zum Antworten angeboten hat, weil der Meister ermüdet sei, gibt als Antwort eine Lobpreisung der Kunst des Gorgias zum besten. In geschnörkelten Redewendungen bezeichnet er die Erfahrung (*ἐμπειρία*) als Mittel zur Entwickelung der Kunst (*τέχνη*) und erklärt die Kunst des Gorgias für die schönste von allen (S. 448 C).[1]) Dieser Gegensatz zwischen Erfahrung und Kunst wird sich späterhin im Gespräch als bedeutungsvoll erweisen.

Durch Polos' schöne Tirade wird Sokrates sofort veranlaßt, seine Abneigung gegen lange Reden auszusprechen und eine kurzgefaßte Antwort zu verlangen: Polos verstehe es augenscheinlich besser, eine Rede zu halten als ein Gespräch zu führen (*διαλέγεσθαι* S. 448 D). Auch dies stimmt mit dem *Protagoras* überein.

Gorgias ergreift nun selbst das Wort und bezeichnet seine Kunst als Redekunst und sich selbst als Redner (S. 449 A). Es ist wohl zu beachten, daß er nur als Redner und nicht als Sophist auftritt, während er ja in neueren Zeiten gewöhnlich zu den Sophisten gerechnet wird.[2])

Sokrates verlangt nun eine Definition der Redekunst; weil es viele andere Künste gibt, die sich auf Reden beziehen oder der Reden bedienen, erhebt sich die Frage: Reden worüber? (S. 451 D, vgl. *Prot.* S. 312 D—E), und Gorgias antwortet, daß er seinen Schülern

1) Aus S. 462 B—C (vielleicht auch Arist. Metaphys. *A* 1, S. 981a 4) geht hervor, daß Platon eine wirkliche Schrift des Polos zitiert.

2) Im *Hipp. mai.* S. 282 B wird Gorgias freilich auch ein Sophist genannt; dagegen heißt es im *Menon* S. 95 C, daß er die Sophisten verspottete, welche als Tugendlehrer auftraten.

Unterricht gebe in der Kunst, die Leute zu überreden, sowohl in Gerichtsverhandlungen als in politischen Versammlungen (S. 452 E), und namentlich in bezug auf das Gerechte und das Ungerechte (S. 454 B). Sofort führt Sokrates eine neue Unterscheidung ein: er sondert zwischen Glauben (*πίστις*) und Wissen (*ἐπιστήμη*), die sich dadurch unterscheiden, daß der Glaube sowohl wahr als falsch sein kann, das Wissen aber nur wahr (S. 454 D). Der Unterschied zwischen der Redekunst und den übrigen Künsten, die darauf ausgehen, zu überreden oder zu überzeugen, besteht nun darin, daß die Redekunst — anders als z. B. die Arithmetik — nur Glauben und kein Wissen zu erzeugen vermag. Wie verhält sich dann die Redekunst zur Sachkunde? Ist es nötig, daß der Redner selbst etwas von dem versteht, wovon er redet? Sokrates wundert sich (S. 456 A) darüber, daß die Redner oft imstande gewesen sind, ihre Ansichten in den Volksversammlungen durchzuführen, sogar in ausschließlich technischen Fragen, wovon sie nur wenig verstehen. Wir sehen hier fortwährend Platons Vorliebe für die Sachkunde; hier gilt es den Rednern, wie im *Ion* den Dichtern usw.

Gorgias erklärt geradezu, daß die Sachkunde für den Redner unnötig sei; er verstehe sogar viel besser als die auf dem betreffenden Gebiete Sachkundigen, die Leute zu überreden. Doch dürfe der Redner natürlich seine außerordentliche Gewalt nicht mißbrauchen, und wenn ein Redner dies auch täte, sei es doch nicht erlaubt, darum seinen Lehrer oder die Kunst selbst zur Verantwortung zu ziehen (S. 456 A—457 C).

Sokrates zieht die Konsequenzen: also wirkt der Nicht-Wissende auf die Nicht-Wissenden überzeugender als der Wissende (S. 459 B); weil aber Gorgias das Gerechte und das Ungerechte als den hauptsächlichsten Gegenstand der Redekunst bezeichnet hatte, fragt es sich, ob der Redner auch in bezug darauf unwissend sei, oder ob er auch darin, wenn erforderlich, seine Schüler unterrichten könne (S. 459 D—460 A). Gorgias wagt nicht, dem Redner das Wissen vom Gerechten und Ungerechten abzusprechen, und erklärt, daß er auch selbst imstande sei, seine Schüler darin zu unterrichten. Hieraus schließt aber Sokrates, daß der Redner selbst gerecht sein müsse (S. 460 A—C). Dieser Schluß ist natürlich nur möglich von der sokratisch-platonischen Voraussetzung aus, daß niemand, dem der Unterschied zwischen Recht und Unrecht deutlich aufgegangen sei, mit vollem Bewußtsein das letztere wähle; er tritt aber im Dialog als eine handgreifliche Erschleichung auf, indem gefolgert wird, daß, ebenso wie derjenige, der die Baukunst versteht, baukundig ist, auch der, der das Gerechte und das Un-

gerechte verstehe, gerecht sein müsse. Da aber Gorgias nichts dagegen einzuwenden vermag, treibt ihn Sokrates in die Enge mit der Bemerkung, daß, wenn der Redner also notwendigerweise gerecht sein müsse, vom Mißbrauch der Redekunst, wovon Gorgias gesprochen hatte, keine Rede sein könne (S. 460 E—461 A).

Die Debatte hat somit eine solche Wendung genommen, daß die ethischen Fragen — von der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit — in den Vordergrund getreten sind, und so bleibt es bis zum Schluß. Nach Gorgias' Niederlage tritt Polos auf und wirft Sokrates vor, daß er sich ein Zugeständnis zunutze gemacht habe, das Gorgias ihm nur aus Rücksicht auf die öffentliche Moral nicht habe abschlagen können, daß nämlich der Redner mit der Gerechtigkeit bekannt sein müsse (S. 461 B). Nun tritt er selbst anstatt seines Lehrers in die Debatte ein. Sokrates bittet ihn nochmals, die langen Reden zu unterlassen (S. 461 D), wonach Polos die Rolle des Fragenden übernimmt; da er aber Sokrates' Antworten nicht versteht, muß dieser sich selbst durch eine längere Rede verständlich machen — wofür er nun auch um Entschuldigung bittet (S. 465 E).

Sokrates gibt seine eigene Bestimmung der Redekunst. Dieselbe ist Schmeichelei (*κολακεία*), was natürlich nicht so zu verstehen ist, als ob Redekunst und Schmeichelei gleichdeutige Begriffe wären; denn die oberflächliche Auffassung der logischen Kopula „ist" als Bezeichnung für Identität hat Platon jetzt ganz hinter sich gelassen, und Polos, der über dies Verhältnis unklar ist, wird von Sokrates abgekanzelt (S. 462 E und 466 A); nein, die Redekunst ist ein Teil der Schmeichelei. Oder genauer gesagt: die Redekunst ist gar keine Kunst, sondern eine auf Erfahrung und Übung gegründete Fertigkeit (*ἐμπειρία καὶ τριβή* S. 462 B—C und 463 B). Diese Distinktion ist echt platonisch: zur Kunst gehört das Wissen, ohne welches es kein zielbewußtes Streben gibt, sondern nur ein prinziploses, vom trügerischen Licht der Erfahrung geleitetes Umhertappen. Denn allein die Kunst vermag für ihre Tätigkeit Rechenschaft zu geben (*ἔχει λόγον* S. 465 A); die Erfahrung ist irrational (*ἄλογον πρᾶγμα* S. 465 A) Die Kunst hat immer als Zweck das Gute (S. 464 C), während die auf Erfahrung gegründete Fertigkeit nach dem Schein trachtet (S. 464 A) und nur den Menschen zu gefallen strebt (S. 462 C).

Sokrates stellt ein ganzes System von Künsten und Fertigkeiten auf, und zwar so, daß die letzteren trügerische Nachbildungen (*εἴδωλα* S. 463 D) von jenen sind. Auf körperlichem Gebiete entsprechen der Heilkunst und der Turnkunst — den beiden so oft an-

gewendeten Beispielen — die Kochfertigkeit und die Putzfertigkeit (d. h. die Fertigkeit, die durch Schminke und ähnliche Mittel dem Körper dasselbe gesunde Aussehen verleiht, wie die Turnkunst dadurch, daß sie eine wahre Gesundheit erzeugt). Ebenso sind auf geistigem Gebiete die wahren Künste diejenigen des Richters und des Gesetzgebers (*δικαιοσύνη* und *νομοθετική*), denen als schmeichelnde Fertigkeiten die Rhetorik und die Sophistik entsprechen. Also ist auf körperlichem Gebiete die Kochfertigkeit die nächste Parallele zur Redefertigkeit; keine von beiden ist eine Kunst, sondern beide gehen auf Schmeichelei aus und schaffen keine wahren Güter.

Daß das eigentliche Unterscheidungsmerkmal darin liegt, ob das Ziel das Gute ist oder nicht, wird gleich hernach auf eine andere Weise eingeschärft. Polos, dem die Begriffsbestimmungen des Sokrates keineswegs gefallen, fragt erbittert, ob denn nicht die Redner in der Tat die größte Gewalt haben und wie die Tyrannen, wen sie wollen, töten können und Güter konfiszieren und Menschen in die Verbannung treiben, wie es ihnen beliebt (S. 466 B—C). Dann scheidet aber Sokrates zwischen Wollen und Belieben; der Wille ist stets nur auf das Gute gerichtet (S. 468 C). Wenn jemand z. B. eine Arznei einnimmt, richtet sich sein Wille nicht auf diese Tätigkeit, sondern was er will, ist die Gesundheit, die ein Gut ist (S. 467 C); anderseits wenn ein Redner oder ein Tyrann Menschen töten läßt und Ähnliches, wie es ihm beliebt, in dem falschen Glauben, daß es für ihn gut sei, tut er nicht, was er will (S. 468 D).

Diese scharfe Auffassung des Wollens ist uns bei Platon vorher noch nicht begegnet, der Gedanke jedoch ist nicht ganz neu. Während im *Hippias minor*, wo das Wort „wollen“ (*βούλεσθαι*) mehrere Male ohne diese scharfe Bedeutung vorkommt (S. 366 B ff.), die Unterscheidung von Zweck und Mitteln nur stillschweigend vorausgesetzt wird, tritt sie im *Laches* deutlicher hervor (s. o. S. 96), und im *Charmides* (S. 167 E) finden wir — doch nur ganz im Vorübergehen — das Gute als Gegenstand des Willens bezeichnet. Aber niemals ist die Bedeutung des „Wollens“ so scharf gefaßt worden wie hier. Wir dürfen jedoch nicht annehmen, daß Platon sich dadurch verpflichtet habe, jenes Wort niemals mehr in seiner gewöhnlichen Bedeutung anzuwenden; er tut es z. B. im *Staate* IV, S. 445 B.

Sokrates' Urteil über die Redner oder Tyrannen, welche tun, was ihnen beliebt, kann indessen nur unter einer Bedingung richtig sein, wenn es nämlich wirklich ein Übel ist, Unrecht zu tun. Das wird aber von Polos nicht zugegeben; er findet vielmehr den Mann

beneidenswert, der Menschen nach Belieben töten kann, gleichviel, ob mit Recht oder mit Unrecht (S. 468 E—469 A). Sokrates dagegen behauptet, daß es zwar ein Übel sei, unrecht zu leiden, aber ein viel größeres Übel, unrecht zu tun (S. 469 B—C). Diese Streitfrage wird von Sokrates als die wichtigste bezeichnet, die es überhaupt gebe: es ist die Frage nach der Bedingung für die menschliche Glückseligkeit (*εὐδαιμονία* oder *μακαριότης* S. 472 C—D). Diese Bedingung ist nach Sokrates' Ansicht geistige Bildung und Gerechtigkeit (*παιδεία καὶ δικαιοσύνη* S. 470 E), während der Ungerechte unglücklich ist — und zwar am meisten, wenn er ungestraft bleibt (S. 472 E).

Während der Abhandlung dieser Frage gibt sich Polos eine Blöße durch das Zugeständnis, daß es häßlicher (*αἴσχιον*) sei, unrecht zu tun als unrecht zu leiden (S. 474 C). Hierdurch wird Sokrates veranlaßt, eine Definition des Schönen aufzustellen (S. 474 D ff.). Es ist vorher (s. o. S. 105) bemerkt worden, daß diese Definition auf Grund der im *Hippias maior* angestellten Definitionsversuche aufgebaut ist. Das Schöne ist schön, entweder weil es nützlich ist, oder weil es eine Lust verursacht, oder aus beiden Gründen; es wird durch die Lust und das Gute (*ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ* S. 475 A) bestimmt, indem das Gute die Stelle des Nützlichen einnimmt. Die im *Hippias maior* drohende Gefahr, daß das Gute und das Schöne zusammenfallen sollten, ist also hier nicht mehr vorhanden, sondern das Schöne wird in zwei Unterabteilungen geteilt: das Gute und das Angenehme, welche jedoch einander nicht ausschließen, sondern ein gemeinsames Gebiet haben, da es ja Dinge gibt, welche zugleich gut und angenehm sind. Das Gute läßt sich also immer als schön bezeichnen; umgekehrt ist aber das Schöne nicht immer gut. Das Verhältnis zwischen den entgegengesetzten Begriffen ist selbstverständlich ein analoges.

Durch diese Definition beweist Sokrates seine Behauptung. Wenn es, wie Polos zugibt, häßlicher ist, unrecht zu tun als unrecht zu leiden, muß es entweder deshalb so sein, weil es schmerzhafter ist, oder weil es ein größeres Übel ist, oder aus beiden Gründen; da das erste aber nicht der Fall ist, bleibt aus den drei Möglichkeiten nur die zweite übrig (S. 475 B—C). Die zweite Behauptung des Sokrates, daß es für den Unrechttuenden besser sei, bestraft zu werden als der Strafe zu entrinnen, wird dadurch bewiesen, daß die Strafe als ein Besserungsmittel aufgefaßt wird (S. 477 A) — eine Theorie, welche Platon früher (*Prot.* S. 324 A—B) dem Protagoras in den Mund gelegt hatte.

Diese Behauptungen ziehen ganz überraschende Folgen nach sich, wie ja auch Sokrates voraus betont hat, daß er mit seiner tieferen

Erkenntnis allein steht und sich mit den geltenden moralischen Anschauungen im schärfsten Widerstreit befindet (S. 472 A—B). Wenn das Ziel das Gute ist, bekommt die Redekunst eine ganz andere Aufgabe, als gewöhnlich angenommen wird. Wenn jemand unrecht getan hat, soll er die Richter überreden, daß sie ihn bestrafen, und nicht, wie es meistens geschieht, das Unrecht entschuldigen, und ebenso soll man sich seinen Freunden gegenüber verhalten (S. 480A—D). Ja, die Paradoxie wird noch mehr verschärft: wenn man wirklich einem Menschen schaden will, so soll man, wenn jener ein Unrecht begangen hat, seine ganze Beredsamkeit aufbieten, um ihn der Strafe zu entziehen, damit er, wenn möglich, bis zu seinem Tode im Unrecht bleibe. Somit sind die landläufigen Anschauungen von der Aufgabe der Redekunst als haltlos erwiesen, und die moralische Verwirrung sowohl bei den Rednern als bei der Mehrzahl der Menschen ist bloßgestellt.

Sokrates' Paradoxien erwecken die größte Bestürzung bei Kallikles, der jetzt an Polos' Stelle tritt und einen Standpunkt verficht, der dem des Sokrates noch mehr widerstreitet. Kallikles will nicht wie Polos zugeben, daß unrecht tun häßlicher sei als unrecht leiden. Er stellt den Gegensatz auf von Natur (*φύσις*) und Satzung (*νόμος*)[1] und behauptet, daß es von Natur häßlicher sei, unrecht zu leiden, während es nach der Satzung der Menschen häßlicher sei, unrecht zu tun; er selbst setzt sich über alle menschlichen Satzungen hinweg. Hiermit wird also das ethische Problem von seinem tiefsten Grund aufgenommen, und Platon läßt seinen Sokrates in den Streit treten mit einem prinzipiellen Verleugner der ethischen Grundsätze.

Schon während des Gespräches mit Polos (S. 466 B—C) waren die Redner wegen der Gewalt, die sie durch ihre Redefertigkeit erreichen können, mit Tyrannen verglichen worden, und Polos hatte die Tyrannen glücklich gepriesen. Kallikles stellt sich prinzipiell auf den Standpunkt des Tyrannen und spricht seine Verachtung gegen den großen Haufen schwacher Menschen aus, die allein durch ihre Zahl vermocht haben, Gesetze zu geben, die den starken Mann daran hindern, die Willkürlichkeit auszuüben, zu der ihn seine Natur berechtigt (S. 483B). Endlich wirft er Sokrates vor, daß er wie ein echter Volksredner (*δημηγόρος* S. 482C) gesprochen habe.

Nichtsdestoweniger läßt Sokrates den Kallikles hören, er sei vielmehr ein Liebhaber des athenischen Volkes (S. 481 D). Wie ist das möglich,

1) Diesen Gegensatz, der den Denkern schon geläufig war (s. Gomperz I, S. 323), läßt Platon im *Protagoras* S. 337 C—D den Hippias aufstellen.

da doch Kallikles Anschauungen vertritt, die nichts weniger als volkstümlich sind? Es kommt daher, daß nach der Anschauung Platons — die er im *Staate* ausführlicher begründet — die Tyrannis nicht der Gegensatz zur Demokratie, sondern die natürliche Fortsetzung derselben ist.[1]) Während Platon im *Protagoras* nur die Demokratie verspottet hatte, wendet er sich hier gegen ihre Konsequenz, die Tyrannis.

Während Kallikles den starken Mann preist, der es versteht, sich zum Herrn der Menge aufzuwerfen und selbst Vorteil daraus zu ernten, greift er anderseits die philosophischen Spekulationen, welche Sokrates trieb, in heftigem Ton an, weil sie ihn außerstand setzten, im praktischen Leben zu verkehren und sich selbst und seinen Freunden zu helfen, ja ihn sogar der allgemeinen Verachtung aussetzten, so daß jedermann ihn ungestraft ins Gesicht (*ἐπὶ κόρρης* S. 486 C) schlagen könne. Philosophie, meint er, dürfe man nur in seiner Jugend um der Bildung willen studieren[2]); für einen älteren Mann sei eine solche Beschäftigung unwürdig (S. 484 C und 485 A). Sokrates dagegen nimmt die Philosophie als seine Lebensaufgabe in Anspruch (S. 481 D); ja, er betrachtet sie als Inhaberin der absoluten Wahrheit: die Philosophie sagt immer dasselbe und immer das, was Sokrates eben Polos gegenüber gesagt hat; darum ist es die Philosophie selbst, und nicht Sokrates, die Kallikles widerlegen muß (S. 482 A—B). Mit solchen Worten hatte Platon nie zuvor die Philosophie gepriesen. In der *Apologie* (S. 28 E) hat Sokrates zwar gesagt, daß er nach des Gottes Befehl philosophierend, d. h. suchend, leben sollte, aber die Philosophie wurde noch nicht als Inhaberin ewiger Wahrheiten aufgestellt.[3])

Gegen Kallikles' Behauptung, daß der Stärkste der Beste sei und deshalb die Herrschermacht verdiene, wendet Sokrates ein, daß die geringgeschätzte Menge ja eben durch ihre Zahl Stärke besitzt, und daß die Ansicht der Menge, daß es häßlicher sei, unrecht zu tun als

---

1) Infolgedessen müssen die Vermutungen, die in der Person des Kallikles eine Maske entweder für Kritias (Cron, Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias S. 1 ff.) oder für Charikles (Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, S. 446 f.) erblicken, verworfen werden. Diese Männer gehörten nämlich beide zu „den Dreißig", aber diese waren keine „Tyrannen", sondern Oligarchen, und diese beiden Begriffe hielt Platon, wie aus dem *Staate* ersichtlich ist, scharf auseinander. Ob Kallikles eine wirkliche Person oder nur als Seitenstück zu dem im *Protagoras* als Wirt und Gönner der Sophisten auftretenden Kallias aufgestellt ist, läßt sich nicht entscheiden.

2) Vgl. *Protagoras* S. 312 B.

3) Vgl. Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie II, S. 406 f.

unrecht zu leiden, dadurch eine natürliche Satzung wird (S. 488 B—489 B). Es zeigt sich aber bald, daß Kallikles unter den Besten die Einsichtsvollsten versteht (S. 489 E). Dieser Ansicht huldigt ja auch Platon, aber er läßt sich nicht durch seine Ehrfurcht vor den Sachkundigen zu der Folgerung verleiten, daß der Arzt das meiste Essen, und der Weber die meisten Kleider haben solle usw. (S. 490 B ff.), während Kallikles behauptet, daß diejenigen, welche in die öffentlichen Verhältnisse Einsicht haben, nicht allein herrschen, sondern auch einen größeren materiellen Vorteil als die anderen haben sollen (S. 491 C—D). Daß die Herrscher — die Einsichtsvollen — Diener des Volkes sein sollen, führt Platon später im *Staate* aus.

Plötzlich gibt nun Sokrates dem Gespräch eine neue Wendung durch die Frage, ob die Herrschenden auch sich selbst beherrschen müssen (S. 491 D), was eine Debatte über die Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) mit sich führt, deren Wesen gerade Selbstbeherrschung sein soll. Während Kallikles sich für die ungezügelte Befriedigung der Lüste ausspricht, macht Sokrates einen scharfen Unterschied zwischen den guten und den schlechten Lüsten (S. 495 A), worin Kallikles ihm schließlich recht geben muß (S. 499 B).

Wir haben hier scheinbar einen Widerspruch mit dem *Protagoras* (S. 351 B ff.; s. o. S. 110), wo Sokrates die Lust als ein Gut bezeichnete. Tatsächlich gibt es aber keinen Streit, weil im *Protagoras* die Lust an sich betrachtet wurde ohne Rücksicht auf die daraus sich ergebenden Folgen, während hier unterschieden wird, ob gute oder üble Folgen sich in der Zukunft daraus ergeben (S. 499 D).[1])

Die Beweisführung des Sokrates für seine Thesis ist ganz charakteristisch, aber nicht ganz logisch. Er weist nach, daß es möglich ist, zur selben Zeit Lust und Unlust zu empfinden, z. B. wenn man trinkt, während man durstig ist. Gut und Übel sind dagegen unvereinbare Gegensätze, und mithin kann die Lust nicht identisch sein mit dem Guten (S. 495 E—497 A). Ferner ist man gut wegen der Anwesenheit (*παρουσία*) von etwas Gutem (S. 497 E); es kommt aber oft vor, daß die Schlechten sich ebensoviel oder noch mehr freuen als die Guten, und darum kann es nicht die Freude oder die Lust sein, wodurch man gut wird (S. 497 E—499 B).

Da Kallikles zugegeben hat, daß das Gute, wie schon im Gespräch zwischen Sokrates und Polos festgestellt war, das Endziel aller Hand-

1) In derselben Weise ist es auch zu verstehen, daß im *Hippias maior* S. 303 E die durch das Gesicht und das Gehör erlangten Lustempfindungen als die unschädlichsten und besten bezeichnet wurden.

lungen ist, kann Sokrates die Folgen ziehen. Um zu entscheiden, ob aus jeder einzelnen Lust das Gute hervorgehen wird oder nicht, bedarf es der Sachkunde (S. 500 A), und die Unterscheidung von den echten Künsten, deren Ziel das Gute ist, und den trügerischen Fertigkeiten findet also ihre Bestätigung. Hieran knüpft sich eine Verurteilung der Musik und der Dichtkunst (S. 501 E—502 C), sowie der Rhetorik (S. 502 D ff.). Kallikles gibt zu, daß sich gegenwärtig keine Redner finden, die für das Gute arbeiten, aber er weist auf die großen Staatsmänner der Vorzeit hin, auf Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles (S. 503 C). Allein auch diese will Sokrates nicht gelten lassen, weil sie nicht für das Gute gearbeitet haben. Ebenso wie ein Künstler oder ein Handwerker sich bestreben muß, daß sein Werk eine bestimmte Gestalt (εἶδος S. 503 E) erhalte, und jede Einzelheit auf ihrem Platz erscheine, so muß auch der Redner auf dem geistigen Gebiete Ordnung und Harmonie, d. h. Gerechtigkeit und Sittsamkeit, vor Augen haben (S. 504 D). Dieser Forderung haben die großen Staatsmänner Athens nicht genügt; dann hätten sie nämlich ihre Mitbürger besser gemacht (S. 515 D), während sie sie in der Tat verdorben haben, was am Ende ihnen selbst zum Unglück gedieh, indem sie von ihren Landsleuten verurteilt und aus dem Lande vertrieben wurden; Perikles war für sein Volk ein schlechter Hirt (S. 516 A—E). Die großen Staatsmänner — nur Aristides wird später (S. 526 B) ausgenommen — waren nur Köche, welche die Athener mit allerlei Süßigkeiten erfreut haben; sie haben ihnen Häfen und Schiffswerften, Festungswerke und Abgaben der Bundesgenossen verschafft, aber ohne Rücksicht auf Sittsamkeit und Gerechtigkeit (S. 519 A). Im Vergleich mit der Redefertigkeit ist selbst die Sophistik lobenswürdig (S. 520 B), obgleich auch sie keine echte Kunst ist. So beantwortet Sokrates Kallikles' Vorwurf, daß er die praktische Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten versäume, um sich leeren Spekulationen hinzugeben; er bezeichnet sich selbst als den einzigen Mann, der gegenwärtig auf rechte Weise Politik treibe (S. 521 D)[1]), aber er ist sich auch bewußt, daß es ihm vielleicht das Leben kosten wird, weil er den Richtern gegenüber einen ebenso schwierigen Stand habe, wie ein Arzt, wenn er sich vor Kindern gegen die Anklage eines Koches

1) Vielleicht beantwortet Platon hier Angriffe, die gegen ihn selbst gerichtet worden waren, weil er nicht aktiv an der Politik teilnahm (Bake, Scholica hypomnemata III, S. 15 [Lugd. Bat. 1844]), wie ja auch Kallikles' Angriff auf die philosophischen Grübeleien (s. namentlich S. 485 D) viel besser auf Platon paßt als auf den historischen Sokrates.

zu verteidigen hat (S. 521 E). Der Tod darf aber auch nicht gefürchtet werden, wenn man nur nicht als ein Ungerechter ins Totenreich kommt (S. 522 E).

Sokrates wird in seinen Darstellungen immer positiver und scheut sich gar nicht mehr vor langen Reden, was durch Kallikles' Unlust zum Antworten motiviert wird (S. 519 D). Zuletzt faßt er das Resultat seiner Betrachtungen in einen Mythus von den Belohnungen und Strafen nach dem Tode zusammen (S. 523 A ff.). In alten Zeiten, heißt es, als Kronos herrschte, wurden die Menschen vor ihrem Tode gerichtet, aber da die Richter sich oft täuschen ließen, führte Zeus die Neuerung ein, daß das Gericht erst nach dem Tode abgehalten werden solle, wenn die Seele vom Körper getrennt sei, damit der Richter, der auch nur Seele sei, mit seiner bloßen Seele die Seele des Verstorbenen betrachten könne. Die Verstorbenen werden also von Minos, Rhadamanthys und Aeakos gerichtet, welche die Ungerechten in den Tartaros, die Gerechten aber und namentlich die Philosophen, welche sich nur mit ihren eigenen Sachen abgegeben haben (S. 526 C), zu den Inseln der Seligen schicken. Die Ungerechten zerfallen wiederum in zwei Klassen, die der Heilbaren, welche um der Besserung willen bestraft werden — denn auf keine andere Weise kann man von der Ungerechtigkeit befreit werden (S. 525 B—C)[1]) —, und die der Unheilbaren (z. B. der Tyrannen), die nur als Abschreckung anderer dienen sollen.[2]) Hiermit schließt Sokrates' Ermahnung an Kallikles, der daran erinnert wird, daß er vor jenem Gericht ebenso hilflos stehen wird, wie Sokrates vor den Athenern. Hieraus läßt sich also schließen, daß es vor allem gilt, der Ungerechtigkeit zu entgehen, und daß die Rhetorik und jede andere Tätigkeit die Gerechtigkeit zum Ziel haben müssen (S. 527 B—C). Doch gilt als das eigentliche Motiv die Rücksicht auf die Vergeltung; erst im *Staate* stellt Platon sich die Aufgabe, den Wert der Gerechtigkeit ohne diese Rücksicht zu untersuchen. —

Wenn wir in wenigen Worten den Grundgedanken des *Gorgias* angeben sollen, geschieht es am besten durch die Betonung der durchgeführten Entgegensetzung der wahren Künste, die auf Wissen gegründet sind und das Gute zum Ziel haben, und der nur auf Erfahrung beruhenden Fertigkeiten, deren Ziel der Schein ist. Wir finden hier

1) Daß diese Worte der sokratischen Lehre, die Tugend beruhe auf Wissen, widerstreiten, bemerkt richtig Gomperz II, S. 286.

2) Dieselben beiden Straftheorien hat Platon früher dem Protagoras zugeschrieben (*Prot.* S. 324 B).

die Bedeutung des Guten klarer und kräftiger behauptet als in irgendeinem früheren Dialog; anderseits hat aber die Sonderung zwischen den beiden Gebieten, die vom Guten und vom Schein beherrscht werden, noch nicht zur Aufstellung des uns später begegnenden Gegensatzes zwischen der Ideenwelt und der Welt der Einzeldinge geführt. Mit Recht ist gesagt worden, daß wir im *Gorgias* nicht Spuren der Ideenlehre, sondern Keime dazu vorfinden.[1])

Obgleich also die chronologische Stellung des Dialoges durch Betrachtung des Inhaltes recht genau bestimmt werden kann, weichen dennoch die wesentlich auf äußere Kriterien gestützten Ansichten von seiner Abfassungszeit bedeutend voneinander ab. Die unwahrscheinlichste Ansicht ist die von Bergk, der den Dialog um das Jahr 405/4 ansetzt[2]); denn der bittere Ton, in dem Sokrates von seinem Verhältnis zu den Athenern spricht und sein Schicksal voraussagt, zeigt deutlich genug, daß der Dialog nach Sokrates' Tode geschrieben ist.[3]) Wenn aber einige aus diesem Ton und aus der trüben Stimmung, welche den Dialog prägt, gefolgert haben, daß er kurz nach Sokrates' Tode geschrieben sein müsse[4]), ist diese Folgerung als viel zu unsicher abzuweisen.

Es gibt im *Gorgias* Anzeichen, die auf eine größere Reife des Verfassers deuten, als wir sie in den früheren Dialogen gefunden haben.[5]) Hierauf deutet schon die Schärfe und Konsequenz, womit der Standpunkt des Gegners durchgeführt wird. Außerdem findet man im *Gorgias* Beweise dafür, daß Platon, wahrscheinlich auf seinen Reisen, mit geistigen Strömungen bekannt geworden ist, die er vorher nicht gekannt hatte. Er zeigt eine Vertrautheit mit der mathematischen Sprache, indem er S. 465 B—C das Verhältnis zwischen den verschiedenen Künsten und Fertigkeiten als mathematische Proportionen darstellt, und S. 508 A läßt er Sokrates die „geometrische Gleichmäßigkeit" (*ἰσότης*) rühmen. Ferner wird S. 493 A der Aussage „der Weisen" Erwähnung getan, daß der Körper (*σῶμα*) das

1) Lutosławski S. 217.

2) Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, S. 442 ff.

3) Über den Standpunkt Asts s. o. S. 64.

4) Hermann S. 476; v. Wilamowitz-Möllendorff in den Philologischen Untersuchungen I, S. 218; Dümmler, Akademika S. 69 ff.

5) Vgl. P. Natorp, Über Grundabsicht und Entstehungszeit von Platons Gorgias (Archiv für Geschichte der Philosophie II, S. 394 ff.) und Gercke in der Vorrede zu Sauppes Ausgabe S. XXXIII ff. Beide gehen jedoch in dieser Richtung zu weit.

Grab (σῆμα) der Menschen sei. Daß hiermit die Orphiker gemeint werden, geht aus *Kratylos* S. 400 C hervor; derselbe Ausspruch wird aber auch Philolaos zugeschrieben.[1]) Endlich verrät auch der Schlußmythus vom Totengericht orphischen oder pythagoreischen Einfluß.[2]) In der *Apologie* zeigte Sokrates sich gegenüber der Frage von dem Leben nach dem Tode noch sehr zurückhaltend.

Einen zuverlässigeren Anhaltspunkt erhalten wir durch die Betrachtung vom Verhältnis des *Gorgias* zu Polykrates' Deklamation gegen Sokrates, worin die Staatsmänner der Vorzeit auf Kosten des Kritias und Alkibiades, die Sokrates verdorben haben sollte, gepriesen worden waren. Antwort hierauf ist Platons Verdammungsurteil über die Staatsmänner.[3]) Nun fällt Polykrates' Schrift sicher später als das Jahr 394, da die Wiederherstellung der langen Mauern Athens durch Konon darin erwähnt war.[4]) Also muß auch der *Gorgias* nach 394 abgefaßt sein.

Endlich hat man auch aus Platons Verhältnis zu Isokrates mehrere Folgerungen von ungleichem Wert gezogen. Selbstverständlich hat eine Schrift wie der *Gorgias* bei den gleichzeitigen Rednern eine schwere Mißstimmung erregen müssen, wie wir denn auch zwischen Platon und Isokrates ein andauerndes feindseliges Verhältnis beobachten können.[5]) Man kann aber fragen, ob die Feindschaft schon zu der Zeit, als Platon seinen *Gorgias* schrieb, angefangen hatte, oder ob sie erst durch diesen Dialog veranlaßt wurde. Daß Platon bei der Abfassung des *Gorgias* an Isokrates gedacht habe, hat man durch Vergleich einer Stelle des *Gorgias* mit einer Stelle in Isokrates' Rede „gegen die Sophisten" erschlossen[6]):

1) Clem. Alex. Strom. III 3, 17

2) A. Dieterich, Nekyia S. 113 ff. (Leipzig 1893). Die Ansicht dieses Gelehrten, daß sämtliche eschatologischen Mythen bei Platon aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft seien, beruht jedoch auf unrichtigen Voraussetzungen. S. u. bei der Behandlung des *Phaedros*.

3) Dies ist überzeugend dargetan von Gercke S. XLIII ff., vgl. Gomperz II, S. 278 f.

4) Diog. Laert. II 39.

5) Hierüber handelt besonders L. Spengel, Isokrates und Platon (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse VII, S. 729 ff. [1855]).

6) Bake, Scholica hypomnemata III, S. 38. Er meint auch, daß Platons ironische Systematik der Künste und Fertigkeiten (S. 464 B ff.) auf Isokrates zielen solle. Dieser stellt nämlich in seiner viel späteren Antidosisrede (XV 181 ff.) eine ähnliche, aber ernst gemeinte Systematik auf; nun vermutet aber Bake, daß eine solche auch im verlorenen Schlußteil der Sophistenrede gestanden habe. Anders Blaß, Die attische Beredsamkeit II², S. 35 ff. Vgl. auch Gercke S. LI ff.

Isokr. XIII 17 sagt von einigen rhetorischen Kunstgriffen:

ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι.

Plat. *Gorg.* S. 463 A bezeichnet die Schmeichelei, wozu die Rhetorik gehört, als

τι ἐπιτήδευμα, τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις.

Dies sieht ganz aus wie eine Persiflage des Isokrates durch Platon. Wenn das richtig ist, muß der *Gorgias* später geschrieben sein als Isokrates' Sophistenrede, die kurz nach der Eröffnung seiner Rednerschule herausgegeben wurde[1]), wahrscheinlich einige Jahre vor 390.[2]) Doch bleibt es immerhin unsicher, ob Platon gerade die angeführte Isokratesstelle vor Augen gehabt habe.[3])

Der *Gorgias* ist aber auch von einigen in eine viel spätere Zeit gesetzt worden. So setzte ihn Teichmüller[4]) ums Jahr 375, weil er in Isokrates' Rede „an Nikokles" (II 4) eine unmittelbare Antwort auf *Gorg.* S. 471 C zu finden meinte; die Anspielung ist aber sehr zweifelhaft. Umgekehrt meinte Sudhaus[5]), daß der *Gorgias* eine

1) Isokr. XV 193.

2) Blaß II², S. 17 ff. (Isokrates' Schule sei gegründet „kaum nach 393").

3) Daß Platon das Wort *δοξαστικῆς* in *στοχαστικῆς* geändert hat, wird wohl am besten als eine absichtliche Bosheit aufgefaßt (vgl. P. Shorey, The Unity of Plato's Thought S. 77 [University of Chicago, Decennial Publications vol. VI 1903]); jedenfalls darf man nicht, wie einige gewollt haben, auch bei Isokrates *στοχαστικῆς* in den Text hinein bringen; denn er legt ja in der Sophistenrede eben auf die *δόξαι* ein besonderes Gewicht (vgl. § 8). Es soll jedoch eben an dieser Stelle gegen einen allzu blinden Glauben an die Sicherheit der aus den mutmaßlichen Anspielungen gezogenen Folgerungen gewarnt werden. Man könnte nämlich versucht sein, in Isokrates' Sophistenrede (XIII 8) sowie auch in der *Helene* (X 5), wo die Männer, welche sich der „Meinungen" (*δόξαι*) bedienen, auf Kosten derjenigen, welche das „Wissen" (*ἐπιστήμη*) zu besitzen vorgeben, gepriesen werden, eine Anspielung auf den platonischen *Menon* zu finden, wo dieser Gegensatz, wie es scheint, zum erstenmal von Platon aufgestellt wird; wenn aber der *Menon*, wie nachher wahrscheinlich gemacht werden wird, später abgefaßt ist als der *Gorgias*, muß wenigstens die eine von den genannten Anspielungen illusorisch sein. Wenig wahrscheinlich ist die Annahme Dümmlers (Kleine Schriften I, S. 84 f.), der die gegenseitigen Beziehungen zwischen Platon und Isokrates sonst so eifrig aufgestöbert hat, daß Platon an der erwähnten Stelle einige Worte des Gorgias parodiere, welche trotzdem später mit einer kleinen Änderung von Isokrates wiederholt würden.

4) Teichmüller, Literarische Fehden II, S. 18 f.

5) S. Sudhaus, Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik (Rhein. Mus. N. F. XLIV, S. 52 ff. [1889]). Wenn Sudhaus die von ihm angenommene Reihenfolge *Phaedros* — *Euthydemos* — *Gorgias* durch die Annahme

Antwort auf die genannte Rede des Isokrates sein sollte, woraus Platon nach seiner Ansicht die Gedanken, die er Kallikles aussprechen ließ, entlehnt hätte; diese Ansicht ist aber ganz unhaltbar.[1]) Dagegen mag Sudhaus darin recht haben, daß Isokrates in einer folgenden Rede, dem *Nikokles* (III 1 ff.), auf den *Gorgias* anspielt. Daraus läßt sich aber für die Abfassungszeit des *Gorgias* nichts Wesentliches erschließen, da der Dialog sehr gut viele Jahre älter sein kann als jene Rede; auf diesem Wege ist also nichts zu gewinnen.[2])

Wir werden also kaum fehl gehen, wenn wir die Abfassungszeit des *Gorgias* um 390 oder vielleicht einige Jahre früher ansetzen. Wenn aber auch die absolute Abfassungszeit sich nicht genau bestimmen läßt, wird hoffentlich seine relative Abfassungszeit im Verhältnis zu der der übrigen Dialoge als hinreichend bestimmt festgestellt betrachtet werden können.

III. Menexenos, Euthyphron, Menon, Euthydemos, Kratylos.

In diesem Abschnitt werden wir einige Dialoge zusammenstellen, die, ohne zu den großen Hauptwerken Platons zu gehören, doch nicht ohne Bedeutung für das Verständnis seiner Entwickelung sind. Es ist aus mehreren Verhältnissen wahrscheinlich, daß diese Dialoge später als der *Gorgias*, aber früher als das *Symposion* und der *Phaedon* abgefaßt sind; dagegen ist es schwierig, ihre wechselseitige Reihenfolge festzustellen, weil ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen nur in beschränktem Maßstab nachweisbar ist.

Der *Menexenos* läßt sich mit wenigen Worten abtun; er ist nur ein kleiner Scherz, ein Versuch, die Redner in anderer Weise als im *Gorgias* zu bekämpfen. Gleich am Anfang des Dialoges, als der junge Menexenos vom Rathaus kommt, fragt ihn Sokrates scherzend, ob er glaube, mit der Philosophie fertig zu sein, so daß er nun eine größere Aufgabe, die Lenkung des Staates, beginnen könne. Bei

---

einer immer zunehmenden Feindschaft zwischen Platon und Isokrates zu schützen sucht, ist diese Betrachtung nicht nur deshalb abzuweisen, weil es unsicher ist, daß Isokrates im *Gorgias* überhaupt angegriffen wird, sondern auch weil es sich mit dem *Phaedros* ganz anders verhält, als Sudhaus annimmt.

1) Eine genügende Widerlegung findet man bei Dümmler, Kleine Schriften I, S. 79 ff.

2) Die Abfassungszeit der beiden isokrateischen Reden steht nicht ganz fest; sicher fällt sie aber nach dem Tode des kyprischen Königs Euagoras, der von Diodor (XV 47) ins Jahr 374 gesetzt wird, während Sudhaus (S. 62) und andere ihn ins Jahr 378 gesetzt haben.

diesen Worten hat Platon eben die Auffassung in dem Sinne, welche im *Gorgias* (S. 484 C) von Kallikles vertreten wird, daß die Philosophie nur den jungen Leuten zu empfehlen sei, während die älteren sich mit größeren und ernsteren Sachen abgeben sollten.

Als Sokrates erfährt, daß man im Rate über die Erwählung eines Redners verhandelt hat, der eine Rede auf die im Krieg Gefallenen halten soll, preist er mit starker Übertreibung die Gewalt der Redner, und Menexenos versteht sofort die Ironie: „Du machst dich immer lustig über die Redner, Sokrates" (S. 235 C). Sokrates erklärt, es sei ihm ein leichtes, die Athener vor ihren eigenen Landsleuten zu loben, und hält auf Menexenos' Aufforderung stehenden Fußes eine Lobrede auf die gefallenen Athener, ganz nach Art der gewöhnlichen Redner.

Die Rede, welche die kleine Schrift fast bis zu ihrem Ende einnimmt, muß als eine Parodie auf die üblichen Lobreden über die Gefallenen aufgefaßt werden. Dadurch, daß Sokrates vorgibt, er habe die Rede von Aspasia gelernt, und diese enthielte die Überbleibsel der Rede, welche Aspasia für Perikles ausgearbeitet hatte, als er bei einer ähnlichen Veranlassung reden sollte (S. 236 B), deutet er an, daß er Perikles' berühmte Leichenrede (bei Thukydides II 35 ff.) sich zum Muster genommen habe, und der Anfang der Rede spielt denn auch deutlich auf den Anfang der perikleischen Rede an. An einer anderen Stelle (S. 238 C—D) werden auch die Worte des Perikles (bei Thuk. II 37, 1), in einer Weise travestiert, welche Platons Geringschätzung der von Perikles so überschwenglich gepriesenen demokratischen Staatsinstitutionen deutlich erkennen läßt. Während Perikles den Namen der athenischen Staatsverfassung als Demokratie bezeichnet und als Vorzug dieser Verfassung hervorhebt, daß die Männer, welche den Staat zu leiten haben, nicht mit Rücksicht auf ihre soziale Stellung, sondern gemäß ihrer Tüchtigkeit (*ἀρετή*) erwählt werden, behauptet Sokrates, daß die athenische Staatsverfassung, wenn sie auch von einigen demokratisch genannt werde, doch in Wahrheit eine Aristokratie sei, was er durch die Tatsache begründet, daß als Staatsleiter immer die Männer erwählt werden, welche als die besten erschienen sind (*ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει*). Nicht die wirkliche Tüchtigkeit und Einsicht, wie Perikles behauptet hatte, sondern die scheinbare (nicht die *ἀρετή*, sondern *ἀρετῆς δόξα καὶ φρονήσεως*, S. 239 A), mache zwischen den Menschen einen Unterschied. Dieser blutige Hohn stimmt mit dem Geist des *Gorgias* genau überein. Trotzdem ist die Rede nicht durchaus ironisch aufzufassen. Daß die Marathonkämpfer gepriesen werden (S. 240 D—E),

soll doch wohl Ernst sein; natürlich werden sie auf Kosten der Gegenwart hervorgehoben. Wenn endlich gegen den Schluß der Rede (S. 246 C ff.) eine kräftige Ermahnung zur Tugend ausgesprochen wird, soll dadurch eben die wirkliche Tugend vor der scheinbaren hervorgehoben werden.

Somit gehen Ernst und Scherz zusammen. In diesem Zusammenhang ist die Frage weniger bedeutend, ob Platon ein bestimmtes Vorbild habe parodieren wollen. Man hat an Lysias' Leichenrede gedacht[1]) oder an die des Gorgias[2]), aber die Übereinstimmungen sind nicht groß. Wir haben ja schon gesehen, daß auch auf Perikles' Rede angespielt wird; wir brauchen aber nicht anzunehmen, daß Platon ein besonderes Vorbild vor Augen gehabt habe. Solche Reden waren damals ein sehr häufiges Vorkommnis.

Die Rede zeichnet sich durch einige sehr auffallende Anachronismen aus, da Sokrates mehrere Ereignisse erwähnt, die Jahre nach seinem Tode eingetroffen sind — und dabei soll er die Rede von Aspasia gelernt haben. Er spricht vom Korinthischen Krieg und ohne Zweifel auch vom Frieden des Antalkidas (S. 245 E).[3]) Hieraus ergibt sich, daß die Abfassung des *Menexenos* nach 387 fällt; weil aber die Geschichte Athens nur bis zu diesem Punkt verfolgt wird, fällt sie wahrscheinlich auch nicht viel später. Immerhin bleibt zwischen dem *Gorgias* und dem *Menexenos* Raum für die Abfassung mehrerer anderer Dialoge, und nichts steht der Annahme im Wege, daß einige von den gleich nachher zu besprechenden Dialogen in diesem Zwischenraum verfaßt seien.

Den *Euthyphron* setzte man früher mit der *Apologie* und dem *Kriton* in unmittelbare Verbindung, und zwar allein aus dem Grunde, weil uns Sokrates sogleich am Anfang auf dem Wege zur königlichen Stoa vorgeführt wird, wo er sich gegen die von Meletos erhobene Klage zu verteidigen hat. Hieraus folgerte Schleiermacher, daß der Dialog während des Prozesses als eine Flugschrift abgefaßt sei, und er meinte, daß er durch seinen Inhalt, der aus einer Erörterung des Begriffes der Frömmigkeit besteht, gut geeignet sei, die gegen

1) Vgl. Stallbaums Ausgabe S. 10.

2) Dümmler (Akademika S. 22) macht auf Übereinstimmungen mit einigen Sätzen des Gorgias aufmerksam; daraus folgt aber keineswegs, daß Platon durchweg den Gorgias parodiere.

3) Dies wird jedoch von Dümmler (Akademika S. 21), der den Dialog ins Jahr 391 oder 390 ansetzt, in Abrede gestellt. Aber die Worte *ἀπηλλάγημεν τοῦ πολέμου* können sich doch wohl nur auf den Friedensschluß beziehen.

Sokrates erhobene Klage wegen Gottlosigkeit zu widerlegen.[1]) Daneben machte aber Schleiermacher auch auf den Umstand aufmerksam, daß die Frömmigkeit, welche im *Protagoras* als eine besondere Kardinaltugend behandelt wird, in späteren Dialogen aus der Zahl der Kardinaltugenden verschwindet, wodurch wahrscheinlich gemacht werde, daß gerade der *Euthyphron*, in dem der Begriff der Frömmigkeit besonders abgehandelt wird, dazu bestimmt sei, den Lesern über diese Änderung in Platons Beurteilung der Frömmigkeit einen notwendigen Wink zu geben. Diese unzweifelhaft richtige Beobachtung ist auch von Gomperz benutzt worden, um die Stelle des Dialoges genauer zu fixieren; er setzt ihn nämlich, und zwar mit Recht, aus dieser Rücksicht nicht nur nach dem *Protagoras*, sondern auch nach dem *Gorgias*.[2]) Daß die Abfassungszeit mit der für das Gespräch vorausgesetzten Zeit zusammenfallen sollte, davon liegt ebensowenig hier wie bei anderen platonischen Dialogen irgendeine Spur vor; auch im *Theaetetos* wird für das Gespräch die Zeit vorausgesetzt, als die Klage gegen Sokrates verhandelt wurde.

Das Gespräch zwischen Sokrates und dem Wahrsager Euthyphron geht erstens von der gegen Sokrates erhobenen Klage aus und zweitens von einer Klage, welche Euthyphron gegen seinen eigenen Vater gerichtet hat, weil er den Tod eines Tagelöhners veranlaßt hatte. Während Sokrates der Gottlosigkeit bezichtigt war, betrachtete Euthyphron sein eigenes Benehmen gegen den Vater als eine Tat der Frömmigkeit. Nun bittet ihn Sokrates um eine Erläuterung des Begriffes der Frömmigkeit und betont entschieden, daß es sich um den Begriff an sich handelt, der in allen Fällen, wo die Frömmigkeit erscheint, dieselbe Grundform (*μίαν τινὰ ἰδέαν* S. 5D) trägt. Die Frage wird also in derselben Weise gestellt wie im *Hippias maior* (s. o. S. 103).

Allein Euthyphron ist ebensowenig wie Hippias imstande, eine begriffliche Definition zu geben; er antwortet, daß es fromm sei, das zu tun, was er eben tue: fromm sei es, einen Verbrecher, selbst den eigenen Vater, anzuklagen, und er weist außerdem darauf hin, wie sich Zeus und Kronos gegen ihre Väter benommen hätten (S. 5D—6A). Nochmals verlangt Sokrates eine Definition des Begriffes an sich (*ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν* S. 6D)[3]), wonach

1) Schleiermacher I 2, S. 53ff. Ebenso Zeller II 1⁴, S. 193.

2) Gomperz II, S. 289ff.

3) Es muß bemerkt werden, daß *ἰδέα* und *εἶδος* in genau derselben Bedeutung vorkommen; S. 6E verlangt Sokrates eine Erläuterung der *ἰδέα* der Frömmigkeit, um sich ihrer als Muster (*παράδειγμα*) zu bedienen.

Euthyphron das Fromme als dasjenige definiert, was den Göttern lieb ist; da es aber, wie Euthyphron selbst gesagt hat, Streit gibt unter den Göttern, muß das Fromme als dasjenige definiert werden, was allen Göttern lieb ist. Dann zwingt ihn Sokrates zu dem Eingeständnis, daß das Fromme den Göttern lieb ist, eben weil es fromm ist (S. 10D); somit besteht sein eigentliches Wesen nicht darin, daß es den Göttern lieb ist, was nur eine äußere Eigenschaft des Frommen ist. Dieser Gegensatz von Wesen und Eigenschaft (*οὐσία* und *πάθος* S. 11A), der übrigens schon im *Hippias maior* S. 301B vorkommt, wo er jedoch weniger scharf betont wird, hat eine große logische Bedeutung.

Da Euthyphron außerstande ist, das Wesen der Frömmigkeit zu erklären, bringt Sokrates die Diskussion dadurch in Fluß, daß er den Begriff der Frömmigkeit als dem der Gerechtigkeit untergeordnet bezeichnet (S. 11 Eff.). Wie dies zu verstehen ist, führt er ganz deutlich aus: das Fromme ist ein Teil (*μόριον*, *μέρος*) des Gerechten, und Euthyphron bestimmt selbst das Fromme als den Teil des Gerechten, der sich auf den Gottesdienst bezieht, während das übrige Gerechte sich auf den gegenseitigen Verkehr der Menschen bezieht (S. 12E).

Hieraus ergibt sich, daß der *Euthyphron* nicht allein nach dem *Protagoras*, sondern auch nach dem *Gorgias* abgefaßt sein muß. Wie nämlich im *Protagoras* die Frömmigkeit ihre Stelle neben den übrigen vier Kardinaltugenden einnimmt, so wird sie auch im *Gorgias* der Gerechtigkeit zur Seite gestellt: die Gerechtigkeit bestehe darin, daß man seine Pflicht gegen die Menschen, die Frömmigkeit darin, daß man seine Pflicht gegen die Götter erfülle (S. 507B). Und doch zeigte Platon schon im *Gorgias*, daß ihm die Bedeutung der Unterordnung ganz klar war (s. o. S. 114 und 116); für die Frömmigkeit war sie aber damals noch nicht durchgeführt. Von jetzt an wird die Frömmigkeit nicht mehr als eine besondere Kardinaltugend aufgeführt (z. B. im *Staate*), woraus natürlich keineswegs zu schließen ist, daß diese Tugend jetzt für Platon gleichgültig geworden sei.

Durch den Gottesdienst betätigt sich also die Frömmigkeit; was heißt aber Dienst (*θεραπεία*)? Es wird von Sokrates festgestellt, daß der Zweck jedes Dienstes der Nutzen oder das Gute sein muß; aber können die Menschen den Göttern nützlich sein oder sie besser machen? Die von Euthyphron empfohlene Frömmigkeit, die im Wissen vom richtigen Opfer und Gebet besteht, so daß man es dadurch den Göttern recht machen kann, wird von Sokrates abgewiesen,

weil dadurch das Fromme wiederum als dasjenige definiert werde, was den Göttern lieb ist. Der Dialog schließt also, ohne daß eine genügende Definition der Frömmigkeit erreicht wird; doch zeigt es sich hier wie bei früheren Definitionsversuchen, daß eine richtige Definition nur unter der Bedingung zustande kommen kann, daß das Gute als Zweck erfaßt wird.

Das Ziel des Dialoges läßt sich also leicht angeben. Dadurch, daß die Frömmigkeit als Teil der Gerechtigkeit bezeichnet wird, können die ethischen Gesetze auch auf das Verhältnis zur Götterwelt bezogen werden, ja, durch die Kritik der volkstümlichen Vorstellungen vom Streit der Götter gegeneinander werden jene Gesetze auf die Götterwelt selbst erweitert. Auch unter den Göttern wird das Gute die herrschende Macht. Dieser Gedanke wird später weiter ausgeführt im *Staate*.

Wie der *Euthyphron* fällt auch der *Menon* entschieden später als der *Protagoras*. Die Worte Schleiermachers, daß das im *Protagoras* und *Laches* aufgestellte Rätsel im *Menon* gelöst werde[1]), sind mit Recht von den meisten Forschern gebilligt worden. Einen stärkeren Zweifel hat das Verhältnis zum *Gorgias* veranlaßt. Doch ist das Richtige gewiß auch hier von Gomperz[2]) gesehen worden, wenn seine Darlegungen auch nicht ganz einwandfrei sind.

Schon der Umstand, daß Menon als Schüler des Gorgias eingeführt wird, während der Meister nicht mehr da ist, weshalb Sokrates bemerkt, daß kein Grund vorhanden ist, sich mit ihm zu beschäftigen (*ἐκεῖνον μέντοι νῦν ἐῶμεν, ἐπειδὴ καὶ ἄπεστιν* S. 71D), deutet an, daß Gorgias schon einmal abgetan ist.[3])

Übrigens wird gleich am Anfang des Dialoges das Problem von der Lehrbarkeit der Tugend aufgenommen, dessen Lösung sich im *Protagoras* so schwierig erwiesen hatte. Hier werden aber von Anfang an drei Möglichkeiten aufgestellt: daß die Tugend lehrbar (*διδακτόν*) sei, daß sie auf Übung beruhe (*ἀσκητόν*), und daß sie von der Natur oder auf andere Weise (*φύσει ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ*) gegeben werde. Man darf wohl annehmen, daß die Unterscheidung zwischen den

1) Schleiermacher II 1, S. 334.

2) Th. Gomperz, Platonische Aufsätze I (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXIV, S. 741ff. [1887]). Vgl. Griechische Denker II, S. 296ff.

3) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff in den Philologischen Untersuchungen I, S. 219.

beiden ersten Möglichkeiten, welche im folgenden nicht berücksichtigt wird, durch die im *Gorgias* (S. 462Bff.) gemachte Unterscheidung zwischen den Künsten (*τέχναι*) und den auf der Erfahrung beruhenden Fertigkeiten (*ἐμπειρίαι*) veranlaßt ist.

Nach Sokrates' Erklärung, daß er ohne eine Definition des Begriffes der Tugend die Frage nicht beantworten könne, begeht Menon den uns schon hinlänglich bekannten Fehler, eine ganze Reihe von Tugenden aufzuzählen, die von verschiedenen Menschen unter verschiedenen Lebensumständen ausgeübt werden können; Sokrates fragt aber nach dem gemeinsamen Merkmal (*εἶδος* S. 72C), durch dessen Besitz diese Tugenden zu Tugenden werden. Als Menon darauf die Tugend als die Fähigkeit, Menschen zu beherrschen, definiert (S. 73C), weist Sokrates mit leichter Mühe nach, daß diese Definition für die Tugend der Sklaven oder Kinder nicht gelten kann, und außerdem sieht Menon sich genötigt zuzugeben, daß jedenfalls die Worte „in gerechter Weise" zur Definition hinzugefügt werden müssen. Ohne diesen Zusatz würde die Definition ja mit den Ansichten des Gorgias und Kallikles übereinstimmen, aber Menon zieht nicht die Konsequenzen des Kallikles — welche Platon wohl jetzt als widerlegt betrachtete —, sondern er besteht fest darauf, daß die Gerechtigkeit Tugend sei. Die Frage des Sokrates, ob die Gerechtigkeit „Tugend" sei oder „eine Tugend" (*ἀρετή τις* S. 73E), versteht er aber nicht, und Sokrates muß ihm daher auseinandersetzen, wie es sich mit der Unterordnung der Begriffe verhält. Es zeigt sich dann, daß die Gerechtigkeit eine Tugend unter vielen ist, und die gesuchte Definition ist also noch nicht gefunden.

Später definiert Menon durch Heranziehung eines Dichterwortes die Tugend als „sich des Schönen freuen und [es sich anzueignen] vermögen" (S. 77B). Nachdem nun Sokrates an die Stelle des Schönen das Gute gesetzt hat[1]), zeigt er (übereinstimmend mit *Gorgias* S. 466Cff.), daß niemand nach einem Übel strebt, und daß daher die Fähigkeit, sich das Gute zu verschaffen, entscheidend für die Tugend sein muß (S. 78B—C). Da aber Menon unter dem Guten

1) Diese Änderung könnte unberechtigt scheinen, nachdem im *Gorgias* (S. 474D—E) das Gute als ein Teil des Schönen bestimmt ist, und man könnte hierin einen Beweis für die Priorität des *Menon* vor dem *Gorgias* finden. Wahrscheinlich liegt aber ein ähnlicher Schluß vor wie im *Gorgias* (S. 477A), wo das Schöne als gut bestimmt wird, weil es nach der Definition entweder angenehm oder nützlich sein muß, und die erstere Möglichkeit im vorliegenden Falle ausgeschlossen ist.

die gewöhnlichen sogenannten Güter: Gesundheit, Reichtum, Ehre und Macht, versteht, muß auch diese Definition durch die Worte „in gerechter und frommer Weise“ ergänzt werden (S. 78D), so daß die Tugend wieder durch ihre eigenen Unterabteilungen definiert ist.

Nun verliert Menon die Geduld, und nachdem er Sokrates vorgeworfen hat, daß er immer die Leute, mit denen er sich unterhält, in Verwirrung bringe, erklärt er selbst, daß es überhaupt nutzlos sei, etwas zu suchen, was man nicht kenne, weil man, wenn man es auch finde, nicht wissen könne, ob man eben das Gesuchte gefunden habe. Diese Behauptung wird von Sokrates in die Worte gekleidet, daß man weder, was man wisse, noch was man nicht wisse, suchen könne (S. 80 D—E).

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, nimmt Sokrates seine Zuflucht zur Lehre Pindars und anderer „göttlicher“ Dichter, daß die Seele unsterblich sei und viele Existenzformen durchlaufen habe. Daraus schließt er, daß sie in der Tat alles gelernt hat, und daß das, was gewöhnlich „lernen“ heißt, nur darin besteht, daß ein früher erworbenes Wissen ins Gedächtnis zurückgerufen wird (S. 81 A—E). Die Richtigkeit dieser Theorie wird durch ein Experiment mit einem Sklaven Menons dargetan, der nur durch Sokrates' Fragen dazu gebracht wird, daß er eine mathematische Wahrheit herausfindet, die ihm vorher unbekannt war. Hieraus wird gefolgert, daß der Nichtwissende wahre Meinungen (*ἀληθεῖς δόξαι*) von dem, was er nicht weiß, in sich trägt; durch Fragen können aber diese Meinungen ihm bewußt werden und sich so in Wissen verwandeln (S. 85 C—D).

Nachdem Menon zugestimmt hat, kehrt man zurück zur Frage nach der Tugend. Obgleich die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend eigentlich nicht untersucht werden dürfte, solange das Wesen der Tugend noch nicht bestimmt war, geht Sokrates doch darauf ein, mittelst einer Voraussetzung (*ὑπόθεσις*) die Lösung des Problemes zu versuchen, und stellt den Satz auf, daß, wenn die Tugend Wissen ist, sie lehrbar sein muß (S. 87 B). Es steht nun fest, daß die Tugend etwas Gutes ist, und daß ohne Wissen nichts Gutes vorhanden sein kann. Die übrigen Tugenden sind — wie schon im *Protagoras* nachgewiesen — wertlos, wenn sie nicht mit Einsicht verbunden sind, und die sogenannten Güter (Reichtum usw.) sind auch wertlos für den, der keine Einsicht in ihren richtigen Gebrauch besitzt. Da somit die Einsicht, wenn sie auch nicht mit der Tugend identisch ist, doch jedenfalls ein notwendiger Bestandteil der Tugend ist, kann die Tugend keine Naturgabe sein (S. 89 A).

Man sollte also meinen, daß sie lehrbar sei. Allein in diesem Falle müßte es Tugendlehrer geben, was Sokrates nicht einräumen kann. Nun erscheint zufällig Anytos (Sokrates' späterer Ankläger), und Sokrates fragt ihn, ob er Tugendlehrer kenne, und nennt in diesem Zusammenhange die Sophisten. Gegen diese spricht sich aber Anytos mit großer Heftigkeit aus und weist dafür auf die vielen tüchtigen Leute in der Stadt, besonders auf die Staatsmänner, hin. Dadurch erhebt sich die schon im *Protagoras* (S. 319 Eff.) abgehandelte Frage, warum die tüchtigen Staatsmänner es nicht verstanden haben, ihre Söhne zu ebenso tüchtigen Staatsmännern auszubilden, und Sokrates weist durch Beispiele nach, daß die großen Staatsmänner Athens, über die er sich sonst mit aller Achtung ausspricht, ihre Söhne die Staatskunst nicht haben lehren können. Daher sei die Tugend doch gewiß nicht lehrbar, meint er.

Nachdem Anytos sich entfernt hat, erzürnt über Sokrates' Äußerungen von den Staatsmännern, setzen Sokrates und Menon die Untersuchung fort. Sokrates gelangt am Ende zu der Überzeugung, daß die Einsicht keine notwendige Bedingung für eine nützliche Tätigkeit ist. Ein Wegweiser, der den Weg nach Larisa nicht weiß, kann doch genügende Dienste leisten, wenn er nur vom Wege eine richtige Vorstellung hat (S. 97 A—B). Dann gilt es aber, die richtige Vorstellung festzuhalten. Wie vorher dargetan, ist die richtige Vorstellung eine erwachende Erinnerung an ein früheres Wissen; wenn sie aber einen wirklichen Wert haben soll, muß sie durch eine „Berechnung des Grundes" (*αἰτίας λογισμῷ*) festgebunden werden; dadurch wird sie erst Wissen (S. 98 A). Diesen Unterschied zwischen Wissen und richtiger Vorstellung (oder Meinung) betont Sokrates mit großer Entschiedenheit als eine von den wenigen Dingen, die er wisse (S. 98 B).

Hierdurch werden alle Schwierigkeiten erledigt. Die Tugend beruht weder auf Natur noch auf Wissen, und die Staatsmänner werden nicht vom Wissen geleitet. Die Tugend kommt zu den Menschen durch eine göttliche Fügung (*θείᾳ μοίρᾳ* S. 99 E), und die Staatsmänner sind den Wahrsagern ähnlich, welche ohne Wissen richtig wahrsagen (S. 99 C). Nur wenn ein Staatsmann imstande ist, auch andere tüchtige Staatsmänner auszubilden, wird es deutlich, daß er Wissen besitzt (S. 100 A). Hierdurch ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend beantwortet; eine genauere Antwort, sagt Sokrates, werden wir jedoch erst nach Erledigung der Frage vom Wesen der Tugend erhalten können (S. 100 B). —

Um die Bedeutung der im *Menon* gebotenen Lösung der Schwierigkeiten richtig zu würdigen, muß es vor allem festgestellt werden, daß die Worte, in denen die Lösung enthalten ist, keineswegs ironisch zu fassen sind.[1]) Und doch liegt die Versuchung dazu nahe. Die göttliche Fügung (θεία μοῖρα) wird hier in einer Weise erwähnt, die recht stark an den *Ion* erinnert, wo derselbe Ausdruck mehrmals (S. 534 C und 536 C) von den Dichtern mit unverkennbarem Spott gebraucht wird, und sie wird nicht mehr wie vorher mit der Natur einfach zusammengeworfen.[2]) Außerdem redet Sokrates im *Menon* (S. 99 C) von den Staatsmännern, ganz wie er sich in der *Apologie* (S. 22 C) von den Dichtern ausspricht; der Vergleich mit Wahrsagern kommt an beiden Stellen vor. Daß aber hier von Ironie keine Rede ist, sieht man daraus, daß hier der selbständige Wert der „wahren Meinungen" neben dem Wissen betont wird. Freilich behauptet Sokrates entschieden den Unterschied zwischen beiden (S. 98 B), aber er erklärt doch, daß die wahren Meinungen praktisch ebenso brauchbar sind wie das Wissen (S. 98 C).

Worin besteht also die im Gedankengange Platons eingetretene Änderung? Offenbar hat er bis zu einem gewissen Grade auf seine Ideale verzichtet. Nachdem er vorher mit jugendlicher Begeisterung und jugendlicher Rücksichtslosigkeit allein das durchaus rationelle Wissen als Norm für die menschlichen Handlungen hatte anerkennen wollen, gesteht er jetzt mit einem Seufzer, daß man mit dieser Forderung in der Welt nicht weit kommen wird. In vielen Fällen muß man sich mit einem ganz instinktiven Handeln begnügen, das in der Praxis in der Tat ebenso brauchbar sein kann. Hiermit stimmt auch die mildere Beurteilung der Staatsmänner als im *Gorgias*; ihre Tüchtigkeit wird hier bis zu einem gewissen Grade anerkannt, obgleich wiederum behauptet wird, daß sie sich auf Wissen nicht gründet.[3])

---

1) Das hat schon Hermann (S. 484) richtig erkannt.

2) Wegen der verschiedenen Bedeutungen dieses und ähnlicher Ausdrücke kann auf Zeller II 1⁴, S. 594 ff. verwiesen werden.

3) Dagegen hat Gomperz (Platonische Aufsätze I, S. 744; Griechische Denker II, S. 303) kaum recht darin, daß die „Ehrenrettung" der Staatsmänner als „Kern- und Quellpunkt" des Dialoges aufzufassen sei, oder daß der *Menon* eine „Palinodie" des *Gorgias* sein sollte. Denn erstens tritt die glimpflichere Erwähnung der Staatsmänner ja nur als eine Folge der prinzipiellen Änderung des Standpunktes auf; zweitens ist die von Sokrates dem Anytos gegenüber ausgesprochene Anerkennung der Staatsmänner (S. 93 A) nur ein Zugeständnis an diesen und dient als Hintergrund für eine Kritik, welche den Anytos im höchsten Grade erbittert.

Es wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß der *Menon* nach dem *Gorgias* geschrieben ist. Im *Gorgias* wird nämlich ebensowenig wie in den früheren Schriften angedeutet, daß die irrationelle Tugend, welche nur auf richtigen Vorstellungen beruht, irgendeine Anerkennung verdient. Die Entdeckung, welche Platon im *Menon* gemacht hat, ist doch von solcher Tragweite, daß er sie im *Gorgias* nicht hätte übersehen können, wenn er sie damals gemacht hätte.[1]) Anderseits zeigt sich diese Entdeckung auch später lebenskräftig, namentlich im *Staate*, in dessen früheren Büchern die „Meinungen" viel zu sagen haben, während die höhere Stufe erst allmählich erreicht wird.

Mit dem *Gorgias* gemeinsam hat der *Menon* das deutlich hervortretende Interesse für die Mathematik (S. 76 A, 82 B ff., 86 E ff.); nur ist es im *Menon* weit stärker. Platon zeigt sich auch hier mit den westgriechischen Dichtern und Philosophen bekannt; S. 76 C wird Empedokles genannt, und der Lehre der Dichter von der Unsterblichkeit der Seele wird S. 81 B—C Erwähnung getan. Übrigens deutet sowohl diese Lehre als die Lehre von der Erinnerung (*ἀνάμνησις*) auf folgende Dialoge hin, namentlich auf den *Phaedon*. In derselben Richtung deutet auch die im *Menon* hervortretende tiefere Auffassung des Göttlichen. Ebenso wie hier die Dichter, welche die Unsterblichkeit der Seele lehren, in vollem Ernst „göttlich" genannt werden (S. 81 B), und wie die auf der Erinnerung beruhenden wahren Vorstellungen als durch göttliche Fügung entstanden bezeichnet werden, finden wir auch in späteren Dialogen eine ernstere Auffassung des Göttlichen. Dies Verhältnis hängt wiederum mit der im *Euthyphron* erschienenen Kritik der Göttermythen zusammen, wodurch die Vorstellungen von dem Göttlichen auf mehr negativem Wege geläutert und gehoben wurden.[2])

---

1) Die Priorität des *Menon* ist u. a. von Natorp (Archiv für Geschichte der Philosophie II, S. 394 ff.), Gercke (in Sauppes Ausgabe des *Gorgias* S. XXXIX ff.) und Lutosławski (S. 207 ff.) behauptet worden, aber ihre Beweisgründe können die oben angestellten Betrachtungen nicht entkräften. Gegenüber der Bemerkung Gerckes (S. XL f.), die Worte Menons (S. 95 C), daß Gorgias die Tugendlehrer auslachte, könnten nicht nach *Gorgias* S. 460 A geschrieben sein, ist darauf aufmerksam zu machen, daß Gorgias sich an der angeführten Stelle nicht als Tugendlehrer ausgibt, sondern nur notgedrungen zugibt, daß er, wenn einem Schüler die einfachsten ethischen Begriffe fehlen sollten, auch imstande sein würde, sie ihm beizubringen.

2) Aus diesem Grunde ist der *Menon* hier nach dem *Euthyphron* behandelt worden, obgleich das Verhältnis für die Chronologie keineswegs beweisend ist. Auch darf man nicht mit Gomperz (II, S. 571) aus dem Grunde den *Menon*

Es gibt nur einen äußeren Anhaltspunkt zur Bestimmung von der Abfassungszeit des *Menon*, nämlich die Erwähnung des Thebaners Ismenias, der neulich einen großen Reichtum erworben haben soll (S. 90 A). Man meint gewöhnlich, daß hierdurch auf die Bestechungen angespielt werde, welche Ismenias im Jahre 395 von den Persern empfing[1]); in diesem Falle würde einer von den bei Platon nicht ungewöhnlichen Anachronismen vorliegen. Wenn dies aber auch richtig ist, läßt sich hieraus nur schließen, daß der Dialog nach 395 abgefaßt ist, woran sich auch sonst kaum zweifeln ließe.[2])

Von größerem Interesse ist die Polemik gegen Zeitgenossen, welche im *Menon* verspürt wird, wenn sie sich auch nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen läßt. Man hat vermutet, daß die Anytosepisode eine Antwort auf Polykrates' Anklageschrift gegen Sokrates sein solle[3]), die uns schon einmal (s. o. S. 123) beschäftigt hat. Der *Menon* berührt sich also auch hier mit dem *Gorgias*. Ferner finden wir an mehreren Stellen ein Bestreben Platons von den eristischen Philosophen, namentlich wohl von Antisthenes, Abstand zu nehmen.[4]) Wir treffen z. B. S. 75 C—D die bedeutungsvolle Unterscheidung von Eristik und Dialektik, ohne daß jedoch das zuletzt genannte Wort in tieferer philosophischer Bedeutung zu nehmen wäre; es bedeutet nur die Kunst, sich in einer gebildeten und anständigen Weise zu unterhalten (*διαλέγεσθαι*). Daß Platon sich bemüht, von den Eristikern Abstand zu nehmen, ist wahrscheinlich durch die Beschuldigung veranlaßt, daß seine ganze Philosophie nichts als Eristik sei (solche Beschuldigungen werden uns sogleich wieder beschäftigen); der Vorwurf Menons gegen Sokrates, daß er in seinen Gesprächen die Leute immer in Verwirrung bringe (S. 79 E ff.), ist eben eine solche Beschuldigung. Es ist nun sehr charakteristisch, daß Platon

---

später ansetzen als den *Euthyphron*, weil S. 74 A und S. 88 A die Frömmigkeit unter den Tugenden nicht erscheint; an diesen Stellen ist nämlich nicht von den Kardinaltugenden die Rede, sondern eine Menge von Tugenden wird ohne Ordnung aufgezählt. Vielmehr könnte S. 78 D, wo die Frömmigkeit neben der Gerechtigkeit erscheint, auf die Priorität des *Menon* schließen lassen. Die Frage hat aber keine wesentliche Bedeutung.

1) Xen. Hell. III 5, 1.

2) Derselbe Ismenias wird auch im *Staate* I, S. 336 A genannt, aber auch daraus lassen sich keine weiteren Folgerungen für die Chronologie ziehen.

3) R. Hirzel, Polykrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates (Rhein. Mus. N. F. XLII, S. 239 ff. [1887]). Es scheint, daß Polykrates in seiner Anklagerede den Anytos als Sprecher hat auftreten lassen.

4) F. Dümmler, Akademika S. 28 ff. und S. 193 ff.

gleich danach (S. 80 D) den Menon selbst auf eristische Weise behaupten läßt, daß man nicht suchen könne, was man nicht wisse. Diese Behauptung hängt aber mit der Behauptung des Antisthenes genau zusammen, daß man weder widersprechen noch sich irren könne[1]; und damit gibt Platon sich im *Euthydemos* ausführlicher ab. Wahrscheinlich hängt die versöhnlichere Wendung im Gedankengange Platons, welche im *Menon* zutage tritt, in irgendeiner Weise mit dem Bruch zusammen, der zwischen Platon und Antisthenes, dem intransigentesten aller Sokratiker, eingetreten ist. Im *Gorgias* steht Platon dem Antisthenes noch recht nahe[2], während er ihn in späteren Dialogen wiederholt bekämpft. Auch dies Verhältnis macht die Priorität des *Gorgias* vor dem *Menon* wahrscheinlich.

Das im *Menon* hervortretende Bestreben Platons, seine eigene Philosophie von der der Eristiker scharf zu unterscheiden, wird in viel größerem Maßstab im *Euthydemos* wiederholt. Bevor wir aber diesen Dialog betrachten, müssen wir die Frage beantworten, wodurch Platon zu diesem Bestreben veranlaßt worden ist.

Ein bitterer Gegner Platons war der Redner Isokrates, der ihn viele Jahre hindurch und noch nach dem Tode mit seinem Haß verfolgte.[3] Die jetzt verbreitete Ansicht, daß die beiden Männer anfangs in freundlichem Verhältnis zueinander gestanden haben, läßt sich nicht aufrechterhalten, da sie ausschließlich auf der Mißdeutung einer später zu besprechenden Stelle des platonischen *Phaedros* beruht; wir wissen in der Tat nicht, wann die Feindschaft angefangen hat, aber jedenfalls muß der *Gorgias* einen sehr unangenehmen Eindruck auf Isokrates gemacht haben.

Von den älteren Reden des Isokrates sind es namentlich zwei, in denen sich Angriffe auf Platon zu finden scheinen, nämlich die *Helene* und die Rede „gegen die Sophisten“.[4] In der *Helene* (X 1)

1) Arist. Metaphys. Δ 29, S. 1024 b 32 ff.

2) Gomperz II, S. 288; Hirzel, Der Dialog I, S. 125.

3) L. Spengel, Isokrates und Platon (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse VII, S. 729 ff. [1855]).

4) Hierüber handeln außer Spengel noch Bake (Scholica hypomnemata III, S. 42), Teichmüller (Literarische Fehden I, S. 83 ff.) und Dümmler (Akademika S. 52 ff.). Es liegt kein Grund vor, zu behaupten, daß Platon zwar in der *Helene*, aber nicht in der Sophistenrede angegriffen werde (Dümmler, Kleine Schriften I, S. 127); denn die Angriffe sind einander sehr ähnlich und stimmen auch mit Isokrates' späteren Angriffen auf Platon überein (Isokr. XII 26 ff. XV 258 ff.).

werden drei Menschengattungen angegriffen. Zuerst redet Isokrates von Leuten, welche „bis zu ihrem hohen Alter behaupten, daß es unmöglich ist, Falsches oder Widersprechendes zu sagen oder zwei entgegengesetzte Reden von derselben Sache auszusprechen“ (*κατηγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν*); hiermit meint er ohne Zweifel Antisthenes.[1]) In den nächsten Worten ist von Leuten die Rede, welche die Tapferkeit, die Weisheit und die Gerechtigkeit identifizieren und behaupten, daß diese Tugenden nicht von der Natur gegeben seien, sondern daß von allen nur ein einziges Wissen gelte — das ist ja eben Platons Lehre im *Protagoras*. Schließlich greift Isokrates die Leute an, welche sich mit unnützem Streit abgeben (*περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι* usw.); das sind wohl eben Leute von der Art, welche Platon im *Euthydemos* verspottet.[2]) Doch macht Isokrates zwischen den drei Gattungen eigentlich keine Unterscheidung, und wenn er nachher (§ 6) wieder von Eristikern (*ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία*) redet, scheint er sie alle zugleich im Gedanken zu haben. In derselben Rede (§ 5) behauptet er auch, daß es viel besser ist, von nützlichen Dingen eine vernünftige Meinung (*ἐπιεικῶς δοξάζειν*) als von unnützen Dingen ein genaues Wissen (*ἀκριβῶς ἐπίστασθαι*) zu haben. Die Unterscheidung von Meinung (*δόξα*) und Wissen (*ἐπιστήμη*) finden wir ja bei Platon im *Menon* (während er im *Gorgias* S. 454 D—E nicht von *δόξα* redet, sondern von *πίστις*); doch steht das Zeitverhältnis der *Helene* und des *Menon* nicht fest, und dieselbe Unterscheidung hatten auch andere Sokratiker, z. B. Antisthenes, gemacht.[3])

Auch die Sophistenrede (XIII 1) wird mit einem Angriff auf die Eristiker (*τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων*) eingeleitet, von denen es heißt (§ 3), daß sie den jungen Leuten einzubilden versuchen, sie ihre Pflichten lehren zu können, und daß dieselben dadurch das Glück erreichen würden; dies stimmt mit Antisthenes' Lehre überein.[4]) Nachher

---

Spengel (S. 748) fühlt sich auch versucht, die Angriffe in der Sophistenrede auf Platon zu beziehen, und wendet dagegen nur ein, daß Platon damals wahrscheinlich noch nicht seine Schule geöffnet hätte. Davon wissen wir aber nichts mit Sicherheit, und es ist überdies für die Frage ohne Bedeutung.

1) Das geht hervor aus Arist. Metaphys. Δ 29, S. 1024 b 32 ff.

2) Vgl. K. Muenscher, *Ἰσοκράτους Ἑλένης ἐγκώμιον* (Rhein. Mus. N. F. LIV, S. 248 ff. [1899]).

3) Von Antisthenes gab es eine Schrift *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* (Diog. Laert. VI 17). Vgl. auch oben S. 124.

4) Diog. Laert. VI 10—11; Teichmüller I, S. 84.

(§ 8) werden wie in der *Helene* Meinung und Wissen einander entgegengestellt, und schließlich wird augenscheinlich (§ 21) auf Platons *Protagoras* angespielt, indem Isokrates mit Eifer leugnet, daß Gerechtigkeit und Sittsamkeit von den Menschen gelernt werden können, welche in Beziehung auf Tugend eine schlechte Begabung haben: eine solche Kunst (τέχνη) gebe es nicht.[1])

Man sieht, daß Isokrates es sorgfältig vermieden hat, bestimmte Namen zu nennen. Die Unterscheidung zwischen mehreren Gruppen seiner Gegner führt er nicht durch, sondern er mengt sie alle zusammen dadurch, daß er seinen Angriff in eine unbestimmte Form kleidet, was natürlich eine besonders aufreizende Wirkung ausgeübt haben muß. Es hat wohl auch Platon nicht am wenigsten geärgert, daß Isokrates von seinen Gegnern erzählte, daß sie sich für ihren Unterricht bezahlen ließen, was unzweifelhaft von Platon nicht gilt, wie er es ja von Sokrates so eifrig geleugnet hatte (*Apol.* S. 31 B—C, 33 B).

Es läßt sich freilich nicht direkt beweisen, daß der *Euthydemos* eben durch die genannten Angriffe des Isokrates veranlaßt ist, aber ähnliche Angriffe sind doch jedenfalls vorauszusetzen. Im *Euthydemos* bemüht sich eben Platon, die Grenze zu ziehen, welche Isokrates fortgelassen hatte; er kehrt sich nämlich hier polemisch gegen denselben Antisthenes, mit dem ihn Isokrates zusammengeworfen hatte.

Der *Euthydemos* ist ein referierender Dialog, aber sein einfach dramatischer Teil hat auch eine selbständige Bedeutung. Sokrates erzählt seinem Freund Kriton ein Gespräch, an dem er am vorhergehenden Tage teilgenommen hat, während Kriton in einiger Entfernung davon gewesen ist. Außer Sokrates haben am Gespräch die beiden Sophisten Euthydemos und Dionysodoros und zwei Jünglinge, Kleinias und Ktesippos, teilgenommen. Gegenstand des Gespräches war die Frage, wie bei dem jungen Kleinias am besten das philosophische Interesse geweckt werden könne, und sowohl Sokrates als die beiden Sophisten haben Proben ihrer Geschicklichkeit in dieser Richtung abgelegt.

Euthydemos und Dionysodoros sind uns sonst unbekannt[2]); sie werden ausdrücklich als Sophisten bezeichnet (S. 271 B—C). Sie sind jedoch von den älteren Sophisten, wie Hippias, Protagoras und Gorgias,

1) Die Sophistenrede fällt wahrscheinlich einige Jahre vor 390 (Blaß, Die attische Beredsamkeit II², S. 17 ff.), und auch die *Helene* gehört zu Isokrates' früheren Reden (Blaß II², S. 244).

2) Die von Teichmüller (I, S. 27 ff.) und Joël (Der echte und der Xenophontische Sokrates I, S. 373) darüber aufgestellten Vermutungen sind durchaus unsicher und in diesem Zusammenhange jedenfalls ohne Interesse.

ganz verschieden; während nämlich diese meistens zusammenhängende Vorträge hielten, treten Euthydemos und Dionysodoros in einer anscheinend sokratischen Weise auf, indem sie die Leute durch ihre Fragen in Verwirrung bringen. Aber in ihrer Behandlung ist die sokratische Fragemethode zur reinen Klopffechterei ohne höheres Ziel entartet. Es ist daher recht natürlich, daß Platon gegenüber den Angriffen des Isokrates und anderer sich veranlaßt gefühlt hat, den Unterschied zwischen seiner eigenen philosophischen Methode, die er als ein echtes sokratisches Erbgut betrachtete, und der von anderen Schülern des Sokrates angewendeten oberflächlichen eristischen Methode anschaulich zu machen. Unter diesen Schülern ist besonders Antisthenes zu nennen; auf ihn spielt nach der vorherrschenden Ansicht die karikierende Schilderung besonders an.[1])

Vom Verfahren der Sophisten sollen hier nur die hervorstechendsten Züge hervorgehoben werden. Sie geben sich den Anschein, die Tugend lehren zu können, sind aber nicht über das Negative herausgekommen, indem sie nur imstande sind, die Leute zu verwirren und in Widersprüche zu verwickeln. Die dazu benutzten Kniffe sind meistens recht durchsichtig[2]): die Verwendung desselben Wortes in verschiedenen Bedeutungen, die Voraussetzung, daß Subjekt und Prädikat identisch seien, die Entfernung einschränkender Bedingungen, welche bei einer Aussage entweder ausdrücklich oder stillschweigend vorausgesetzt sind, die Vermischung logischer und rein sprachlicher Verhältnisse usw. So wird z. B. die Zweideutigkeit des Wortes „lernen“ dazu benutzt, um die beiden entgegengesetzten Antworten auf die Fragen zu widerlegen, ob die Dummen oder die Klugen lernen, und ob man das lerne, was man wisse, oder das, was man nicht wisse (S. 275 D ff.). Die Identifizierung von Subjekt und Prädikat (die Platon ja schon längst als unzulässig erkannt hatte; s. o. S. 114) wird zu dem Beweis benutzt, daß, wer Kleinias weise zu machen wünsche, seinen Tod wünsche, da er ihn zu etwas zu machen wünsche, was er nicht sei (S. 283 C—D). Da Ktesippos empört hierüber die Sophisten der Lüge bezichtigt, behaupten sie, daß es unmöglich sei, zu lügen, und zwar durch folgende Betrachtung: wer etwas sagt, sagt eben das, wovon die

1) Daß auf Antisthenes angespielt wird, hat schon Schleiermacher (II 1, S. 402) erkannt; warum er neben ihm auch die Megariker nennt, ist weniger klar. Vgl. Teichmüller I, S. 44 ff., Joël I, S. 365 ff. Eine nähere Begründung wird später erfolgen.

2) Wegen der Einzelheiten sei auf Bonitz' Analyse (Platonische Studien[3] S. 93 ff.) verwiesen.

Rede ist, und das ist etwas Seiendes; das Nicht-Seiende aber ist unaussprechlich, und es läßt sich daraus nichts machen (S. 283 E ff.). Gleich danach behaupten sie auch, daß Widerspruch unmöglich sei (S. 285 D ff.).

Diese beiden Behauptungen (*οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*) gehören ja eben dem Antisthenes (s. o. S. 138). Der wird aber nicht genannt; dagegen bemerkt Sokrates, daß die Sophisten in diesen beiden Punkten sowie in der Lehre von der Unmöglichkeit falscher Vorstellungen (*ψευδῆ δοξάζειν*) mit Protagoras übereinstimmen (S. 286 C). Hier tritt aber ein eigentümliches Verhältnis ein. Während die genannte Lehre, welche von Isokrates[1]) keinem bestimmten Urheber beigelegt wird, von Diogenes Laertios sowohl dem Protagoras als dem Antisthenes zugeschrieben wird[2]), wird die gerade entgegengesetzte Lehre, daß von jeder Sache zwei Reden gesprochen werden können, von demselben Laertios ebenfalls dem Protagoras zugeschrieben.[3]) Wie soll man es erklären, daß so widersprechende Nachrichten von Protagoras' Lehre überliefert sind?

Selbstverständlich können nicht beide Lehrsätze dem Protagoras angehören, wahrscheinlich aber der letztere, während der erstere, der polemisch gegen jenen gerichtet ist, von Antisthenes herstammt; denn daß beide hierüber einig sein sollen, weiß Laertios ja nur aus Platon. Also ist Antisthenes in der Tat als Protagoras' Gegner aufgetreten, während Platon sich die Bosheit gestattet, die beiden Gegner zusammenzufassen dadurch, daß er seinen Sokrates erklären läßt, daß Dionysodoros, der Antisthenes' Ansichten vertritt, mit Protagoras übereinstimmt.[4]) Aber hat denn diese Bosheit überhaupt einen Sinn? Wie kann Antisthenes in demselben Punkte mit Protagoras übereinstimmen, in dem er ihn angegriffen hat? Und wie wird es möglich, dem Protagoras zwei gerade entgegengesetzte Lehrsätze beizulegen?

Protagoras' Lehre, daß es von jeder Sache zwei Reden gebe, läßt sich leicht so auslegen, als ob beide entgegengesetzte Reden gleich wahr seien; d. h. alles ist wahr, nichts ist unwahr. In ähnlicher Weise

1) Isokr. X 1: *οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν.*

2) Diog. Laert. IX 53: *τὸν Ἀντισθένους λόγον, τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος* (sc. Protagoras) *πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ.*

3) Diog. Laert. IX 51: *πρῶτος ἔφη* (Protagoras) *δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος.*

4) Auch Isokrates X 2 stellt gewissermaßen Protagoras und andere Sophisten oder Philosophen mit den von ihm angegriffenen Gegnern zusammen.

deutet Platon auch im *Theaetetos* den Satz des Protagoras, daß der Mensch aller Dinge Maß ist. Nun hat Antisthenes gegen Protagoras behauptet, daß es von jeder Sache nur eine Rede gebe, nämlich die Wahrheit, den wirklichen Zusammenhang (*τὸν τοῦ πράγματος λόγον* S. 286 A); wenn aber jemand etwas anderes aussage, sei auch die Sache, worüber er rede, eine andere; auch aus dieser Betrachtung ergibt sich also die Unmöglichkeit, Unwahres auszusagen.[1]) Indem Platon somit die beiden Gegner dasselbe aussprechen läßt, führt er sie beide in absurdum. Es läßt sich nämlich ohne Mühe nachweisen, daß ein solcher Standpunkt nicht nur jede Widerlegung, sondern auch jeden Unterricht unmöglich macht (S. 286 C—287 A): wenn es keine Unwahrheit gibt, gibt es auch keine Wahrheit, und das Auftreten der Sophisten wird dann ganz sinnlos; ihre Lehre wirft sich selbst um (*ἀνατρέπει αὐτὸς αὑτόν* S. 286 C).

Späterhin beweisen die Sophisten, daß, wer etwas weiß, auch alles wissen muß, da es unmöglich ist, zugleich wissend und unwissend zu sein, und daß er es sogar immer gewußt haben muß (S. 293 A ff.), darunter auch solche „Wahrheiten" wie die, daß „gute Menschen ungerecht sind" (S. 296 E). Von den folgenden Sophismen ist eins besonders interessant dadurch, daß es gegen einen platonischen Lehrsatz gerichtet ist, der uns schon mehrmals begegnet ist. Dionysodoros fragt Sokrates, ob es zwischen schönen Dingen (*καλά*) und dem Schönen (*τὸ καλόν*) einen Unterschied gebe, und Sokrates bejaht es; doch sei bei jedem schönen Dinge die Schönheit anwesend (*πάρεστι κάλλος τι* S. 301 A). Diese Lehre haben wir vorher sowohl im *Hippias maior* (S. 289 D; vgl. *Euthyphr.* S. 6 D, *Men.* S. 72 C) als im *Gorgias* (S. 497 E) angetroffen; es ist die Lehre von dem begrifflichen Merkmal (*εἶδος*), das durch seine Annäherung (*ἐπειδὰν προσγένηται*) oder durch seine Anwesenheit (*παρουσίᾳ*) den Dingen die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt. Hier spottet aber Dionysodoros darüber mit den Worten: „Wenn also ein Ochs bei dir anwesend ist, bist du ein Ochs, und da ich jetzt bei dir anwesend bin, bist du Dionysodoros" (S. 301 A). Man hat auch hier vermutet, daß Platon auf eine von Antisthenes herstammende Kritik seiner Ansichten anspiele, die er nun selbst zugleich wiederhole und lächerlich mache[2]); jedenfalls werden wir sehen, daß Platon das Verhältnis des Begriffes (der Idee) zu den Dingen

1) Vgl. Arist. Metaphys. *Δ* 29, S. 1024 b 32 ff.: *Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.*

2) Zeller II 1[4], S. 296.

später auf andere Weisen bestimmt.[1]) Gleich danach fragt Dionysodoros, wie es möglich sei, daß das eine etwas anderes sein könne[2]), aber Sokrates bekämpft ihn nun mit seinen eigenen Waffen, indem er sich des Umstandes bedient, daß „das eine" und „das andere" griechisch durch dasselbe Wort (ἕτερον) ausgedrückt werden (S. 301 B).

Auf den übrigen Teil des Gespräches zwischen Sokrates und den Sophisten brauchen wir uns nicht einzulassen. Es werden noch zahlreiche Sophismen vorgetragen; in den meisten Fällen müht Platon sich aber mit ihrer Widerlegung gar nicht ab. Inwieweit er sie von Antisthenes oder anderen Gegnern herübergenommen oder selbst, um die Gegner zu überbieten, gemacht hat, läßt sich nicht entscheiden. Die Zeit sollte aber kommen, da Platon die Entdeckung machte, daß in mehreren dieser Sophismen Schwierigkeiten verborgen wären, die sich nicht durch einen Witz beseitigen ließen.[3])

Neben der mutwilligen Schilderung der beiden Sophisten und ihrer oberflächlichen Weisheit steht als Gegenstück die Schilderung von Sokrates' auf einen positiven Zweck zielenden Bestrebungen, den jungen Kleinias für die Philosophie zu gewinnen. Diese Schilderung zerfällt in zwei Abteilungen, welche zwischen die sophistischen Verhandlungen eingeschaltet sind, läßt sich aber besser auf einmal abhandeln

Sokrates will den Sophisten eine Probe geben von dem Unterricht, den er von ihnen erwartet. Er nimmt als Ausgangspunkt das Trachten der Menschen nach dem Glück (τὸ εὖ πράττειν S. 278 E). Zum Glück gehört aber eine Menge Güter, von der neben vielen äußeren Gütern auch die Kardinaltugenden genannt werden (darunter fehlt die Frömmigkeit S. 279 B). Es genügt jedoch nicht, daß die Güter da sind, sondern man muß es auch verstehen, Gebrauch davon zu machen (S. 280 B ff.); dazu gehört aber Wissen oder Weisheit, die ein zweifelloses Gut ist (S. 281 E) und außerdem lehrbar (S. 282 C).[4]) Hieraus wird endlich

1) Dümmler, Akademika S. 189 f.

2) Auch dies stimmt zu Antisthenes' Behauptung, daß nur die Urteile, deren Subjekt und Prädikat identisch sind, eine logische Berechtigung haben (Arist. l. c.; Plat. *Soph.* S. 251 B.)

3) So wird das soeben angeführte Wortspiel mit der doppelten Bedeutung des ἕτερον im *Theaet.* S 190 C abgewiesen.

4) Gomperz II, S. 436 (vgl. Bonitz [3] S. 122) sieht in dieser Stelle einen sicheren Beweis dafür, daß der *Euthydemos* später ist als der *Menon*, weil die im *Menon* behandelte Frage von der Lehrbarkeit der Tugend hier als erledigt behandelt werde. Er hat aber übersehen, daß die „freudige Zustimmung" nicht der Lehrbarkeit der Tugend gilt, sondern der der Weisheit, welche auch im *Menon* vorausgesetzt wurde. In beiden Dialogen ist der Gedankengang derselbe; nur wird der Beweis im *Euthydemos* mit größerer Sicherheit geführt.

gefolgert, daß es notwendig sei, zu philosophieren; die Philosophie wird nämlich als Besitz des Wissens (*κτῆσις ἐπιστήμης* S. 288 D) bezeichnet.

Es entsteht dann die Frage, welchem Wissen nachzustreben sei. Augenscheinlich hat es keinen Wert, zu wissen, wie die Güter herbeigeschafft werden, wenn man nicht weiß, wie sie gebraucht werden sollen. So kann z. B. die Kunst eines Redenschreibers keinen Menschen glücklich machen, wenn man es nicht versteht, die Reden, welche man selbst geschrieben hat, zu gebrauchen; ein solcher Redenschreiber — es wird ohne Zweifel auf Isokrates angespielt — besitzt kein wertvolles Wissen (S. 289 C—E). Ja, sogar ein Wissen davon, wie die Menschen unsterblich werden können, ist wertlos, wenn man nicht weiß, wozu die Unsterblichkeit zu gebrauchen ist (S. 289 A—B). Sokrates schlägt dann vor, die Feldherrenkunst als diejenige zu bezeichnen, welche das höchste Wissen in sich fasse (S. 290 A—B); dagegen wendet aber Kleinias ein, daß sie nur zu „jagen" verstehe, und daß die Feldherren, wenn sie eine Stadt oder ein Lager erobert haben, die Eroberung nicht selbst zu gebrauchen verstehen, sondern sie den Staatsmännern übergeben müssen. Mit der Feldherrenkunst vergleicht er die Geometrie, die Astronomie und die Rechenkunst, welche ebenso unselbständig sind und ihre Resultate den Dialektikern übergeben müssen (S. 290 B—D).

Das Wort Dialektiker kommt hier in einer uns bisher unbekannten Bedeutung vor. Es ist uns schon im *Menon* (S. 75 D) begegnet, wo es Leute bezeichnet, welche ein Gespräch in gebildeter Weise führen können[1]); hier ist seine Bedeutung viel ausgeprägter, aber die Aufgabe der Dialektik bleibt doch immer unbestimmt. Und ebenso unbestimmt zeigt sich die Aufgabe der königlichen Kunst, welche zuletzt als Herrin aller Künste bezeichnet wird (S. 291 B). Man kommt immer nicht aus dem Zirkel heraus: das gesuchte Wissen muß als Gegenstand etwas Gutes haben, aber ein Gut ist wertlos, wenn man nicht weiß, wie man es gebrauchen soll — und wozu soll man es gebrauchen? Also hat die königliche Kunst kein anderes Wissen den Menschen beizubringen als sich selbst (S. 292 D). Das Schlußergebnis wird also auch hier wenigstens scheinbar ein negatives.

Nachdem Sokrates seinen Bericht über sein Gespräch mit den Sophisten abgeschlossen hat, wird sein Gespräch mit Kriton noch weiter fortgesetzt. Kriton erzählt, am vorhergehenden Tage nach

1) Vgl. Xen. Mem. IV 5, 12.

Abschluß des soeben referierten Gespräches, von dem er in so weiter Entfernung Zeuge gewesen sei, daß er nichts habe hören können, sei ihm ein Mann begegnet, der sich mit großer Schärfe über diese Disputationen geäußert und sie als wertlos bezeichnet habe. Daß damit der schon vorher verspottete Isokrates gemeint wird, darf wohl als ausgemacht gelten.[1]) Die Charakteristik des Mannes paßt jedenfalls genau auf ihn. Er bildet sich ein, überaus weise zu sein (S. 304D); er ist tüchtig zur Abfassung von Gerichtsreden, selbst jedoch niemals vor dem Gericht aufgetreten (S. 305C); er nimmt eine Stelle ein zwischen den Philosophen und den Staatsmännern, und bildet sich deshalb ein, beide an Weisheit zu übertreffen, obgleich er in beiden Beziehungen mittelmäßig ist (S. 305C—D). Dieser Mann hatte Kriton gegenüber das Gespräch zwischen Sokrates und den Sophisten als reinen Unsinn bezeichnet und die Worte geäußert, daß sie sich „mit nichtswürdigen Dingen unwürdige Mühe" geben (S. 304E).[2]) Darin will Sokrates ihm aber nicht recht geben und spricht sich vielmehr sehr abfällig über ihn selbst aus: wenn die Philosophie und die Staatskunst beide etwas Gutes sind, müssen diejenigen, welche in der Mitte stehen und an beiden teilhaben, geringer sein als die Philosophen und geringer als die Staatsmänner; doch müsse man Nachsicht mit ihnen haben (S. 306A—C).

Durch diesen Abschluß des Dialoges wird sowohl seine Veranlassung als sein Zweck uns deutlich gemacht. Er ist veranlaßt worden durch Isokrates' Angriff auf Platon und die Eristiker in Gemeinschaft, und sein Zweck ist, zwischen Platon und den Eristikern die Grenze zu ziehen. Gegen beide Seiten macht Platon Front; er greift nicht nur die Eristiker an, sondern richtet auch einen Gegenangriff auf Isokrates. Von dem abfälligen Urteil des Isokrates über die Eristiker nimmt er sogar entschieden Abstand; wie unbarmherzig er auch die Eristiker verspottet, fühlt er sich doch am Ende mit ihnen mehr verwandt als mit den Redenschreibern. Beide Angriffe mußten aber ohne Nennung der Namen erfolgen, was schon dadurch notwendig war, daß Sokrates als Gesprächsperson auftreten sollte.

---

1) So schon Schleiermacher II 1, S. 405 und Heindorf in der Anm. zu S. 305C. Der Zweifel Sochers (Über Platons Schriften S. 210) und Stallbaums (in der Ausgabe des *Euthydemos* S. 47) ist unbegründet.

2) Diese Worte scheinen ein wörtliches Zitat zu sein; sie sind aber weder in Isokrates' Reden noch sonst irgendwo überliefert. Möglich ist es ja, daß sie, wie Dümmler (Kleine Schriften I, S. 128) vermutet, im verlorenen Schlußteil der Sophistenrede gestanden haben.

Der *Euthydemos* bringt nur wenig positiv Neues. Das höchste Ziel, zu dem er uns führt, ist die Zusammenstellung der „königlichen Kunst“ und der Dialektik, welche die anderen Künste und Wissenschaften beherrschen. Hier wird aber abgebrochen, und etwas Näheres wird darüber nicht ausgesprochen, was erst im *Staate* geschehen sollte, der daher als ein späteres Werk Platons aufgefaßt werden muß. Anderseits ist schon bemerkt worden, daß mehrere Dialoge vom *Euthydemos* vorausgesetzt werden. Der Spott über die Lehre von der Anwesenheit der Begriffe in den Dingen zeigt, daß der *Gorgias* schon vorlag, und das Fehlen der Frömmigkeit unter den Kardinaltugenden setzt den *Euthyphron* voraus. Das zeitliche Verhältnis zum *Menon* haben wir nicht mit Sicherheit fixieren können; jedoch macht die Haltung gegenüber den Eristikern und Isokrates es wahrscheinlich, daß auch der *Menon* dem *Euthydemos* vorangehe (s. o. S. 137ff.).

Vom *Euthydemos* den *Kratylos* zu trennen, ist unmöglich. In beiden Dialogen finden wir eine Polemik gegen dieselben Theorien, und zwar mit derselben Ausgelassenheit durchgeführt. Den eristischen Spitzfindigkeiten, woran der *Euthydemos* so reich ist, entsprechen die gewaltsamen Etymologien des *Kratylos* ganz. Während es aber im *Euthydemos* leicht ist, einzusehen, daß sämtliche Spitzfindigkeiten von Platon abgewiesen werden, ist es im *Kratylos*, wo die Etymologien von Sokrates selbst in Übereinstimmung mit der Theorie des Kratylos, welche trotzdem nachher von ihm widerlegt wird, vorgetragen werden, an vielen Punkten schwierig, zu entscheiden, wo der Scherz aufhört und der Ernst anfängt. Obgleich der *Kratylos* unmittelbar nach dem *Euthydemos* behandelt wird, soll daher auch nicht behauptet werden, daß er unmittelbar nach ihm abgefaßt worden sei.

Außer Sokrates treten im *Kratylos* zwei Personen auf, die widersprechende Ansichten vertreten, nämlich der Herakliteer Kratylos und Hermogenes. Von diesen nimmt Hermogenes viel mehr als Kratylos teil am Gespräch, trotzdem die Anschauungen des Kratylos von Anfang bis Ende abgehandelt werden. Dieser Kratylos soll Platons Lehrer gewesen sein[1]), aber er ist sonst nur wenig bekannt.

1) Arist. Metaphys. *A* 6, S. 987 a 32 läßt Platon in seiner Jugend mit Kratylos verkehren, dagegen Diog. Laert. III 6 erst nach dem Tode des Sokrates. Entschieden mit Unrecht bezeichnet Laertios auch Hermogenes als Lehrer Platons und nennt ihn einen Anhänger des Parmenides. Er war gewiß kein Philosoph, sondern ein gewöhnlicher Bürger, Bruder des Kallias, des bekannten Gönners der Sophisten (S. 391C), der im *Protagoras* auftritt.

Es ist zwar in neuerer Zeit bezweifelt worden, daß dieser Kratylos mit dem von Aristoteles erwähnten Lehrer Platons identisch sei, weil die ihnen zugeschriebenen Lehren scheinbar nicht übereinstimmen.[1]) Denn nach dem Zeugnis des Aristoteles folgerte Kratylos aus der Lehre Heraklits von dem ewigen Fluß der Dinge, daß man überhaupt nichts aussagen dürfe, und schließlich beschränkte er sich darauf, den Finger zu bewegen[2]); bei Platon (S. 383A—B, 429Bff.) behauptet aber Kratylos, daß von den Dingen nur die Wahrheit ausgesprochen werden könne. Hierin haben wir aber nur zwei entgegengesetzte Folgerungen aus derselben Grundanschauung. Wenn die Dinge in stetigem Fluß sind, können sie nicht durch sich selbst erkannt werden, sondern nur durch die Worte, wenn es gelingt, diese in Übereinstimmung mit den Dingen fließen zu lassen (Wissen — ἐπιστήμη — besteht darin, daß die Seele den fließenden Dingen folgt — ἕπεται — S. 412A); gelingt es aber nicht, ist das Wort nur leerer Schall (S. 430A): entweder bezeichnet es, was es bezeichnen soll, oder es ist überhaupt nichts; eine falsche Aussage ist etwas Unmögliches. Ob man aber die Unmöglichkeit, etwas Wahres oder Unwahres auszusagen behauptet, läuft in der Tat auf eins hinaus.

Im platonischen Dialog stellt nun Kratylos die Behauptung auf, daß die Worte der Sprache an sich eine natürliche Form haben, welche den Dingen, die sie bezeichnen, entspreche; Hermogenes dagegen behauptet, daß die Bedeutung der Worte auf Übereinkunft der Menschen beruhe; Sokrates endlich widerlegt beide. Ganz wie es sich im *Euthydemos* (S. 286C; s. o. S. 141f.) gezeigt hatte, daß Euthydemos (oder Antisthenes) und Protagoras in der Tat übereinstimmten, so wird es auch hier angedeutet, daß die Gegner einander recht nahe stehen; das Verhältnis ist ein ganz analoges. Kratylos' Lehre (S. 429Bff.), daß alle Worte von Natur nur richtig gebraucht werden können und daß keine falsche Benennung möglich sei, entspricht genau der Behauptung des Euthydemos (*Euthyd.* S. 283E), daß das Unwahre nicht ausgesprochen werden könne. Umgekehrt, wenn Hermogenes die Benennungen der Dinge von jeder einzelnen Gesellschaft durch Übereinkunft festgesetzt sein läßt, kommt er dadurch mit Protagoras in Übereinstimmung, der ja jedes menschliche Individuum als „Maß" aller Dinge bezeichnet (S. 385Eff.). Auch diese Theorie macht ja, wie wir im *Euthydemos* gesehen haben, Unwahrheit und Irrtum unmöglich.

1) Dümmler, Kleine Schriften I, S. 5; Akademika S. 147ff.

2) Arist. Metaphys. Γ5, S. 1010a 12ff.

Sokrates bewegt nun den Hermogenes, sich sowohl von Protagoras loszusagen, dessen Lehre es unmöglich macht, daß der eine Mensch größere Einsicht besitzen kann als der andere, als von Euthydemos, dessen Lehre darauf ausging, daß für alle Menschen zu allen Zeiten alles dasselbe sei (S. 386 C—D). Man ist berechtigt, an dieser Stelle einen Rückblick auf *Euthydemos* S. 294 E ff. zu erkennen, wo Euthydemos dem Sokrates beweist, daß er immer alles gewußt hat (s. o. S. 142), und auch der Gegenbeweis ist ungefähr derselbe, da auch hier gesagt wird, daß diese Lehre es unmöglich mache, die Guten und die Bösen zu unterscheiden.[1])

Mit vollem Recht darf man also vermuten, daß auch im *Kratylos* derselbe Mann von Platon angegriffen werde wie im *Euthydemos*, nämlich Antisthenes.[2]) Dafür spricht auch der Umstand, daß es von Antisthenes sprachwissenschaftliche Bücher gab[3]), und daß von ihm der Ausspruch überliefert ist, „Anfang der Bildung sei die Betrachtung der Worte".[4]) Auf Antisthenes beziehen sich nach aller Wahrscheinlichkeit die sprachlichen Erörterungen, welche im *Kratylos* vorkommen; gegen ihn suchte Platon festzustellen, daß den Dingen eine von ihren Namen unabhängige Wirklichkeit innewohne.

Das Gespräch ist aber so angelegt, daß zuerst Sokrates eine lange Zeit hindurch den Standpunkt gerade des Kratylos (oder Antisthenes) gegen Hermogenes verficht. Nachdem dieser, wie soeben erwähnt, von den Lehren sowohl des Protagoras als des Euthydemos Abstand genommen hat, stellt Sokrates fest, daß die Dinge also ihre eigene unerschütterliche Natur (*οὐσίαν τινὰ βέβαιον*) in sich tragen (S. 386 D—E). Dasselbe gilt auch von den menschlichen Handlungen, die in Übereinstimmung mit den tatsächlichen Verhältnissen ausgeübt werden müssen; also muß man den Dingen ihre Namen nicht willkürlich geben, sondern in Übereinstimmung mit ihrer Natur (S. 387 D), und hierzu gehört nicht allein „richtige Meinung" (S. 387 B), sondern auch Kunst (S. 388 C—E).

Diese Gedanken sind echt platonisch. Wie bei allen menschlichen Handlungen fordert Platon auch bei der Rede, ja sogar bei der Sprachbildung, die Herrschaft der Vernunft. Platon stimmt in-

1) Lutosławski S. 221 f.

2) So hat schon Schleiermacher (II 2, S. 14 ff.) vermutet, und in neuerer Zeit Dümmler (Kleine Schriften I, S. 1 ff. Akademika S. 129 ff.).

3) Diog. Laert. VI 17 nennt *Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* und *Περὶ ὀνομάτων χρήσεως*.

4) *Ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις* Epiktet. Diss. I 17,12.

sofern mit denen überein, welche die Sprache durch Übereinkunft oder Satzung (*νόμος* S. 388 D) entstanden sein ließen, und er nimmt als Sprachbildner einen förmlichen Gesetzgeber an; ein solcher kann aber, wenn er seine Aufgabe versteht, nicht willkürlich arbeiten, sondern muß sich nach der Natur der Dinge richten, welche er zu benennen hat (S. 389 D). Er muß in derselben Weise arbeiten wie ein Mann, der z. B. ein Weberschiff zu verfertigen hat. Auch dieser hat während seiner Arbeit ein Muster oder Idealbild (*εἶδος*) eines Weberschiffes im Gedanken; dies nennen wir das eigentliche Wesen des Weberschiffes (*αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς* S. 389 B). Hier fängt die platonische Ideenlehre schon an.

Doch ist der Wortbildner nicht im eigentlichen Sinne sachkundig; das ist nur derjenige, welcher die Worte gebraucht, d. h. wer das Fragen und Antworten versteht, also der Dialektiker (S. 390 B—C). Auch diese Gedanken sind uns vom *Euthydemos* (S. 288 E ff.) bekannt; dort begnügte sich aber Platon damit, das Wissen des Verfertigers und das des Benutzers zu unterscheiden, während er hier das letztere als das vollkommnere bezeichnet.

Sokrates und Hermogenes schicken sich nun an, die natürliche Richtigkeit der Worte gemeinschaftlich zu untersuchen. Zuerst weist Sokrates auf Protagoras hin, der über den richtigen Gebrauch der Worte gehandelt hatte. Allein Hermogenes will sich nicht von Protagoras belehren lassen, weil er seine Grundprinzipien (denen er sich halb unfreiwillig genähert hatte, S. 386 A) verwirft; dadurch würde er sich selbst widersprechen (S. 391 C). Damit will Platon wohl sagen, daß Protagoras sich eines Selbstwiderspruches schuldig gemacht habe, weil seine Lehre von dem richtigen Gebrauch der Worte (*ὀρθοέπεια*) sich mit der sonst von Protagoras vertretenen Lehre von der rein subjektiven Willkürlichkeit nicht vereinigen lasse.

Sokrates gibt dann auf eigene Faust eine Reihe von Worterklärungen in Kratylos' Geiste. Aber seine Erklärungen werden als Frucht gottbegeisterter Eingebung bezeichnet, und er sagt selbst, daß er diese Weisheit durch Verkehr mit dem Wahrsager Euthyphron erhalten habe (S. 396 D), und daß er sich selbst darüber wundere und kein rechtes Vertrauen dazu habe (S. 428 C—D). Dadurch ist es deutlich genug bezeichnet, daß die Etymologien nicht ernst aufzufassen sind, und viele von ihnen sind auch von einer ganz handgreiflichen Willkürlichkeit. Doch gibt es unter ihnen auch einige, welche selbst vom Standpunkte der heutigen Sprachwissenschaft nicht ohne weiteres abzuweisen sind. Wir müssen daher annehmen, daß

ein Teil von ihnen aus einer anderen Quelle — vielleicht vom wirklichen Kratylos oder von Antisthenes — herstamme, und daß Platon seine eigenen Erfindungen überbietend oder karikierend hinzugefügt habe, wodurch er die ganze Methode in Mißkredit brachte. Es verhält sich also mit den Etymologien genau wie mit den Sophismen des *Euthydemos*.

Im einzelnen ist es natürlich nicht leicht, die Grenze richtig zu ziehen, weshalb die Bedeutung der Etymologien für die Geschichte der Sprachwissenschaft immer etwas zweifelhaft bleiben wird. Das geht uns jedoch hier nichts an; hier sind nur einige Punkte zu berühren, welche mit tieferen philosophischen Problemen in Verbindung stehen.

Mehrmals wiederholt sich — wahrscheinlich auch nach dem Vorgang des Kratylos oder des Antisthenes — das Bestreben, die Wahrheit von der Lehre Heraklits vom stetigen Fluß der Dinge durch Worterklärungen zu beweisen. In den Götternamen Kronos und Rhea wird z. B. eine Anspielung auf das fließende Wasser gefunden, wie ja auch Homer und andere Dichter Okeanos und Tethys als Ursprung aller Dinge bezeichneten (S. 402 A—C). Ebenso wird die „Einsicht" (*φρόνησις*) mit der „Bewegung" (*φορά*) der Dinge in Verbindung gebracht (S. 411 D), und das Wissen (*ἐπιστήμη*) soll darin bestehen, daß die Seele den Dingen in ihrer schnellen Bewegung folgt (*ἕπεται* S. 412 A).[1]) Ferner ist das Gerechte das, was durch die ganze bewegte Welt geht (*δίκαιον* = *δια-ϊόν*), und es wird mit der Sonne, dem Feuer, der Wärme und der anaxagoreischen Weltvernunft (*νοῦς*) verglichen (S. 412 C ff.).

Indessen machen die Wortanalysen zuletzt vor den unauflösbaren Grundelementen (Lauten oder Buchstaben — *στοιχεῖα* S. 422 A) der Worte Halt. Auch diese müssen untersucht werden, und es werden Beispiele davon nachgewiesen, daß mit den einzelnen Sprachlauten gewisse Vorstellungen verknüpft sind; ja sogar aus der Form der geschriebenen Buchstaben werden ähnliche Folgerungen gezogen.

Als Sokrates seine Auseinandersetzungen, die von Kratylos gebilligt werden, abgeschlossen hat, wendet er sich gerade gegen Kratylos' Anschauungen, die er soeben selbst vorgetragen hat. Es wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Richtigkeit der Worte darin bestehe, daß sie die Dinge bezeichnen, so wie sie sind

1) Sowohl hier als S. 437 A ist der Text leider verdorben. Jedenfalls wird aber *ἐπιστήμη* teilweise durch *ἕπεσθαι* erklärt, und nur die Erklärung des letzten Teiles des Wortes bleibt unsicher.

(S. 428 E); während aber Kratylos behauptet, daß alle Worte von Natur richtig seien, will ihm Sokrates am Ende darin nicht recht geben. Er gibt zwar zu, daß der sachkundige Gesetzgeber, der die Worte gebildet hat, dabei die Natur der Dinge berücksichtigt habe; seine Sachkunde ist jedoch nicht immer vollkommen gewesen. Während in früheren Dialogen der Wert der Sachkunde betont wurde, wird hier hervorgehoben, daß es auch innerhalb der Sachkunde Stufen gibt; so verhält es sich jedenfalls mit den gewöhnlichen Handwerkern, Malern, Baumeistern usw., welche nicht alle gleich tüchtig sind (S. 429 A). Also muß auch auf dem Gebiet der Wortbildung die Möglichkeit eines Irrtumes vorhanden sein. Die Worte sind Nachbildungen der Dinge; eine Nachbildung kann aber nicht nur mit dem nachgebildeten Dinge zusammengehalten werden, sondern es können auch Verwechselungen und Vertauschungen vorkommen (S. 430 A—C). Außerdem ist keine Nachbildung ein vollständiges Ebenbild des Originales, in welchem Falle ja eine einfache Verdoppelung der Dinge vorliegen würde; auch die Worte sind somit nicht Wiederholungen der Dinge, sondern es muß noch etwas fehlen (S. 432 B—C). Infolgedessen kann eine absolute Sprachrichtigkeit, wie Kratylos wollte, nicht behauptet werden, und es zeigt sich ja auch durch Dialektabweichungen, daß derselbe Sinn durch verschiedene Laute hervorgebracht werden kann (S. 434 C). Kratylos muß denn auch die Bedeutung der Gewohnheit zugeben (S. 434 E), wodurch er seine eigene Theorie gänzlich zu Falle bringt.

Kratylos' Behauptung, daß, wer die Namen der Dinge kenne, auch mit den Dingen selbst bekannt sei (S. 435 D), läßt sich also nicht aufrechterhalten; denn es wäre ja möglich, daß der Wortbildner sich in bezug auf die Dinge geirrt habe (S. 436 B). Und wenn eingestanden wird, daß zur richtigen Wortbildung gerade das Wissen von den Dingen gehöre, woher hat denn der Wortbildner von Anfang an dies Wissen erhalten? (S. 438 A—B). Es zeigt sich nun sogar, daß auf etymologischem Wege auch eine der herakliteischen entgegengesetzte Weltauffassung bewiesen werden kann, da der Wortbildner in mehreren Fällen die Welt als stillstehend bezeichnet hat (S. 436 E—437 C); auch die Annahme hilft uns nicht, daß die Worte von einem Gott gebildet seien, weil dieser sich in diesem Falle selbst widersprochen hätte (S. 438 B—C). Solche Fragen lassen sich aber auch nicht durch einfache Aufzählung der Worte entscheiden, welche entweder die eine oder die andere Weltauffassung unterstützen (S. 437 D, 438 C).

Das Schlußergebnis ist also, daß es unmöglich ist, durch die Worte etwas von der wirklichen Existenz zu erfahren (S. 438 D), daß vielmehr die Wirklichkeit (*τὰ ὄντα*) an sich selbst studiert werden muß (S. 439 B). Schließlich erhebt sich Sokrates zu einer Betrachtung von etwas, „wovon ihm oft geträumt hat“ (*ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω* S. 439 C), nämlich den Begriffen an sich, dem Schönen, dem Guten usw. Wenn man diese Begriffe selbst — nicht schöne Gesichter oder dergleichen — betrachten will, muß man notwendig an der Unveränderlichkeit des Begriffes festhalten; denn wenn der Begriff fließend wird, kann er weder ausgesprochen noch erkannt werden. Ebenso muß auch der Begriff des Erkennens feststehen, wenn von einer Erkenntnis überhaupt die Rede sein soll. Dadurch ist aber die Lehre Heraklits als unmöglich erwiesen (S. 439 D—440 B). Der Dialog schließt mit einer Andeutung davon, daß weitere Untersuchungen wünschenswert sein würden. —

Das Endergebnis des Dialoges liegt somit dem Ausgangspunkte ziemlich fern. Von der Frage nach der Entstehung der Worte und ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit sind wir zu einer Betrachtung der Wirklichkeit selbst hinübergeführt worden dadurch, daß beide entgegengesetzte sprachphilosophische Theorien als entweder unrichtig oder unfruchtbar für die Kenntnis der Wirklichkeit erwiesen sind. Wie im *Euthydemos* der Spott über die Eristiker von einer positiven Hinweisung auf die wahre Philosophie begleitet wurde, so folgt auch hier nach dem Spott über die Leute, welche in den Worten die Wahrheit suchen, ein positives Hervorheben der hinter den Worten liegenden begrifflichen Wirklichkeit. In dieser begrifflichen Wirklichkeit haben wir schon eine Andeutung von dem, was in der platonischen Philosophie die Ideenwelt genannt wird.

Daß der *Kratylos* nach dem *Euthydemos* geschrieben ist, hat sich schon oben (S. 148) als wahrscheinlich gezeigt. Zugleich weist das Hervorheben der Begriffe an sich auf ältere Dialoge zurück, wo eine Definition verschiedener Begriffe versucht wurde; daher kann Sokrates auch sagen, daß ihm von solchen Begriffen oft „geträumt“ habe (S. 439 C). Neu ist dagegen die Behauptung der Unveränderlichkeit dieser Begriffe als Bedingung ihrer Erkennbarkeit und zwar im Gegensatz zur Lehre Heraklits vom Fluß der Dinge. Anderseits werden wir erst im *Phaedon* diese unveränderlichen Begriffe als eine besondere, von den Sinnendingen getrennte Ideenwelt vereinigt finden, und auch von der im *Symposion* (S. 210 A ff.) erscheinenden systematischen Steigerung von „schönen Körpern“ durch mehrere

Zwischenstufen zu „dem Schönen an sich“ ist hier keine Rede. Nur an einem Punkt scheint die Ideenlehre im *Kratylos* weiter entwickelt zu sein, nämlich dort, wo vom „Weberschiff an sich“ als dem Muster, wonach Weberschiffe gemacht werden, geredet wird (S. 389 B). Man könnte meinen, hier schon die sonst erst im 10. Buch des *Staates* erscheinende Lehre von Ideen künstlicher Gegenstände vorzufinden. Allein die hier benutzten Ausdrücke lassen sich am natürlichsten in ganz einfachem Sinne nehmen, ohne daß die übersinnlichen Ideen mit hineinspielen, ebenso wie es im *Gorgias* (S. 503 E) gesagt wurde, daß die Handwerker, wenn sie einen Gegenstand verfertigen, sich darum bemühen, daß er eine bestimmte Form (εἶδος) erhalte. Es ist jedenfalls undenkbar, daß die für Platon so bedeutungsvolle Lehre von der Idee des Guten im 6. Buch des *Staates* vor dem *Kratylos* (S. 418 E) aufgezeichnet sein sollte; sonst hätte Platon doch nicht an dieser Stelle den Ausdruck ἀγαθοῦ ἰδέα in der ganz einfachen Bedeutung von „einer Art des Guten“ gebraucht. Daß der *Theaetetos* später ist, daran kann endlich kein Zweifel sein; dort tauchen nämlich Schwierigkeiten auf, von denen Platon bei der Abfassung des *Kratylos* (und des *Euthydemos*) noch keine Ahnung hatte. Davon wird später weiter gesprochen werden.

Chronologische Anhaltspunkte äußerer Art gibt es nicht. Ganz unsicher ist nämlich die Beobachtung Dümmlers, daß die Stelle S. 433 A, wo von den Unannehmlichkeiten geredet wird, die den Leuten auf Ägina begegnen, wenn sie spät abends außerhalb der Stadt herumgehen, ein friedliches Verhältnis zwischen Athen und Ägina voraussetze, weshalb er die Abfassung des Dialoges nach dem Antalkidasfrieden (387) ansetzt.[1]) An sich ist dieser Ansatz aber ganz glaublich.

Die Stelle des *Kratylos* unter den platonischen Dialogen läßt sich dagegen mit ziemlicher Sicherheit angeben. Er steht als einleitend zu den Dialogen, in denen die eigentliche platonische Ideenlehre vorgetragen wird, die uns jetzt sogleich beschäftigen wird.[2])

IV. Lysis, Symposion, Phaedon.

Wie der *Euthydemos* und der *Kratylos* wegen der Ähnlichkeit der in ihnen angewendeten Methode nebeneinander gestellt werden mußten, so müssen auch der *Lysis* und das *Symposion* — ohne Rück-

1) Dümmler, Kleine Schriften I, S. 137 ff.
2) Lutosławski S. 220 ff.

sicht darauf, ob sie wirklich in kurzem Zwischenraum abgefaßt sind — wegen der Ähnlichkeit der darin behandelten Gegenstände unmittelbar aneinander gerückt werden.

Den *Lysis* hat man oft zu den Jugendschriften Platons gerechnet. Hermann[1]) betrachtet ihn sogar als typischen Repräsentanten der sokratischen Dialoge, d. h. der Dialoge, die, wie er meint, vor Sokrates' Tode abgefaßt sind; dazu war er aber nur durch eine aus dem Altertum überlieferte, ganz unzuverlässige Anekdote veranlaßt worden.[2]) Mit größerem Recht könnte man die nahe formelle Übereinstimmung mit dem *Charmides* betonen, sowie auch den Umstand, daß das hier erreichte Ergebnis ebenso negativ ist, wie in den meisten der Jugendschriften. Diese Zeitkriterien sind jedoch wenig entscheidend; auch der viel spätere *Theaetetos* führt zu einem negativen Ergebnis. Andere, und zwar gewichtigere Umstände, die nachher angeführt werden sollen, deuten vielmehr darauf, daß der *Lysis* auf dem Übergange zur mittleren Periode Platons steht, und es ist gar nicht unmöglich, daß er seinen chronologisch richtigen Platz gerade vor dem *Symposion* erhalten hat.[3]) Im *Symposion* findet das Rätsel, womit der *Lysis* schließt, seine Lösung.[4])

Im *Lysis* wird die Frage nach der Natur und dem Zweck der Freundschaft abgehandelt. Wer ist der Freund[5]): wer liebt oder wer geliebt wird? Da die Freundschaft tatsächlich nicht immer gegenseitig ist, ergibt sich in beiden Fällen das widerspruchsvolle Resultat, daß jemand ein Freund seines Feindes oder ein Feind seines Freundes sein kann (S. 213A—B); wenn man aber nur im Fall der Gegenseitigkeit von Freundschaft reden wollte, könnte niemand ein Freund (Liebhaber) von Pferden sein, ohne selbst von den Pferden geliebt zu werden (S. 212D)

Die Frage wird daher in einer anderen Weise angegriffen, indem Sokrates die Ansichten der Dichter und Weisen der Vorzeit unter-

1) Hermann S. 384.

2) Diogenes Laertios III 35 erzählt, Sokrates habe, als ihm der *Lysis* vorgelesen wurde, seine Verwunderung über das ausgesprochen, was ihm der Jüngling angedichtet hätte.

3) So Gomperz II, S. 572. Ähnlich aus sprachlichen Gründen Ritter (Untersuchungen über Plato S. 99f.). Es kommen nämlich im *Lysis* einige Ausdrücke vor, die in den Jugendschriften fehlen; so einmal *τί μήν*; (S. 219E). Lutosławski berücksichtigt den *Lysis* gar nicht.

4) Schleiermacher II 2, S. 365.

5) Das Wort *φίλος* läßt sich sowohl durch „Freund" als durch „lieb" wiedergeben.

sucht. Dieser Umstand spricht schon dafür, daß der *Lysis* nicht zu den frühesten Schriften Platons gehört, wo zwar die Dichter oft herangezogen werden, während die älteren Naturphilosophen (*οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες* S. 214B) dort kaum berücksichtigt werden. Von diesen lehren einige, daß das Gleiche notwendigerweise das Gleiche lieben müsse[1]) (S. 214A—B); allein der Schlechte kann von niemand geliebt werden, und der Gute, der sich selber genügt, leidet keinen Mangel und braucht daher nichts zu lieben. Umgekehrt lehren auch andere[2]), daß vielmehr die Gegensätze einander lieben (S. 215E); aber können denn der Schlechte und der Gute Freunde sein? Also bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß das Gute von dem, was weder gut noch schlecht ist, geliebt wird (S. 216C). Und diese Liebe zum Guten wird dadurch verschuldet, daß bei dem, was weder gut noch schlecht ist, ein Übel anwesend ist, wie wenn z. B. der menschliche Körper wegen einer anwesenden Krankheit die Heilkunst liebt (S. 217B).

Nun haben wir ja aber in früheren Dialogen (z. B. im *Gorgias* S. 497E) gelernt, daß ein Begriff, wenn er bei einem Dinge anwesend ist, diesem dadurch die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt. Diese Lehre, gegen die schon im *Euthydemos* (S. 301A) eine, vielleicht von Antisthenes herstammende, Kritik gerichtet wurde (s. o. S. 142f.), wird hier nur in eingeschränktem Sinne zugelassen. Die erwähnte Wirkung tritt nicht immer ein, wenigstens nicht sofort: wenn z. B. die Haare weiß gefärbt werden, werden sie nicht an sich weiß, obgleich die weiße Farbe anwesend ist; ebenso macht die Anwesenheit des Schlechten nicht immer das betreffende Ding selbst schlecht (S. 217C—E); sonst müßten wir ja zugeben, daß das Gute vom Schlechten geliebt werden könnte. Wenn wir erst diese Wahrheit erkannt haben, sind wir imstande, den Begriff der Philosophie anders zu definieren als vorher. Während im *Gorgias* (S. 482A—B) die Philosophie als Inhaberin der absoluten Wahrheit bezeichnet und noch im *Euthydemos* (S. 288D) als „Besitz des Wissens" definiert wurde, wird hier die Philosophie von der Weisheit (*σοφία*) scharf unterschieden. Der Philosoph ist noch nicht weise, aber auch nicht ganz der Unwissenheit unterworfen, so daß er ein Tor geworden ist;

1) Aus einer Aristotelesstelle (Eth. Nic. *Θ* 2, S. 1155a 32ff.), wo unzweifelhaft auf den *Lysis* angespielt wird, schließt Heindorf, daß von Empedokles die Rede sei (vgl. fragm. 22 Diels); jedoch erinnern die Worte mehr an einen Ausspruch Demokrits (bei Aetios IV 19, 3, S. 408 Diels).

2) Wahrscheinlich Heraklit (Arist. l. c.).

sondern er ist sich noch seiner Unwissenheit bewußt, und darum liebt er die Weisheit und bestrebt sich, sie zu gewinnen (S. 218A). Hierdurch wird unter anderem eine Antwort gegeben auf die im *Euthydemos* (S. 275D) gestellte Frage, ob es die Weisen oder die Dummen sind, welche lernen.

Wenn somit die Philosophie jetzt nicht so unbedingt gepriesen wird, wie in früheren Dialogen, darf man doch nicht annehmen, daß das Verständnis ihrer Bedeutung für Platon verloren gegangen sei; im Gegenteil: hinter der Philosophie hat sich etwas noch Höheres gezeigt, die Weisheit, die übermenschliche Weisheit — höher als die „menschliche" Weisheit, welche Sokrates für sich behauptete, die nur in der Erkenntnis bestand, daß er nicht weise sei (*Apol.* S. 20D, 23A—B) —; aber jene Weisheit kann nur Gegenstand der menschlichen Bemühung sein, ohne je erreicht zu werden.[1])

Es erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Warum liebt man das, was man liebt? Um wessen willen? Warum liebt der Kranke die Heilkunst? — Um der Gesundheit willen! (S. 218E). — Also ist ihm auch die Gesundheit lieb; warum? — In dieser Weise geht es fort ins Unendliche, bis wir an das erste Geliebte (*πρῶτον φίλον* S. 219C) gelangen, um dessen willen alles, was sonst den Menschen lieb ist, weil es Abbilder (*εἴδωλα* S. 219D) des ersten Geliebten sind, von ihnen geliebt wird, während es selbst um keines anderen Dinges willen ihnen lieb ist.

Auch hier treffen wir Beziehungen zu anderen Dialogen. Die Unterscheidung zwischen Zweck und Mitteln wurde schon im *Gorgias* (S. 467Cff.) scharf betont, und daselbst wurde auch wie hier ausgeführt, daß das, was weder gut noch schlecht ist, um des Guten willen getan wird. Ebenso ist die im *Euthydemos* (S. 288E) aufgestellte Behauptung, daß es von keiner Bedeutung sei, zu wissen, wo es Gold gebe, wenn man es nicht zu gebrauchen verstehe, mit *Lysis* S. 220A in Übereinstimmung.

Ein großer Unterschied bleibt jedoch zwischen dem „ersten Geliebten" und dem, was sonst den Menschen lieb ist. Dieses wird ja um des ersten Geliebten willen geliebt, während das erste Geliebte nur wegen der Anwesenheit eines Übels, gegen das es als Heilmittel dienen kann, geliebt wird; wenn aber keine Krankheit da ist, ist das Heilmittel überflüssig (S. 220D—E). Ist das erste Geliebte denn allein davon abhängig? Kann es nach Entfernung dessen, was uns

1) Vgl. Lutosławski S. 238f.

feindselig ist, nicht mehr von uns geliebt werden? Ja doch! Wenn auch das Übel verschwindet, bleiben die Begierden; denn wir begehren und lieben das, was uns fehlt, und was uns von Natur gehört (*φύσει οἰκεῖον* S. 221E). Doch — wir stehen wieder vor einem Widerspruch, weil die Behauptung, daß Gleiches von Gleichem geliebt werde, schon einmal widerlegt ist (S. 222B—D). Der Dialog schließt mit diesem Zweifel.

Der Zweifel wird aber nicht erst im *Symposion* gelöst; ein aufmerksames Auge wird auch schon im *Lysis* wenigstens den Weg zu seiner Lösung erblicken. Den Hauptsatz, daß das in Wahrheit Geliebte, der eigentliche Gegenstand der Liebe und der Freundschaft, das Gute sei, hat Platon ohne Zweifel ernstlich festgehalten, und wenn es dennoch heißt, daß die Menschen nach demjenigen trachten, was sie vermissen, weil es ihnen eigentlich zukomme, dann kann die Lösung nur die sein, daß die Menschen, deren Dasein an sich weder gut noch schlecht ist, dennoch in einem ursprünglichen Verwandtschaftsverhältnis zum Guten stehen, wenn auch im Erdenleben das Bewußtsein davon verdunkelt ist.[1]) Das Streben nach dem Guten ist also Philosophie, und der Besitz desselben Weisheit. Daß Platon die Sache so versteht, wird auch in der Einleitung des Dialoges, deren Zusammenhang mit der Hauptuntersuchung sonst scheinbar etwas locker ist, angedeutet. Niemand liebt uns, heißt es, wenn wir nutzlos sind; wenn man aber weise (*σοφός*) wird, so daß man Nutzen stiften und gut werden kann, dann bekommt man überall Freunde und Angehörige (S. 210C—D). Die Weisheit — wir fügen hinzu: das Wissen, das sich auf das Gute bezieht — ist es, was geliebt wird, und zu ihrem Erwerb sind die Menschen auch ursprünglich veranlagt — aber auch nur veranlagt.

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß der *Lysis* aller Wahrscheinlichkeit nach später abgefaßt ist als der *Gorgias* und der *Euthydemos*. Nur ein kleiner Zweifel bleibt noch zu berühren. Der scharfe Unterschied, der im *Gorgias* (S. 466Cff.) zwischen „Wollen“ und „Belieben“ gemacht wird (s. o. S. 115), bleibt hier ganz unbeachtet (S. 207E, 208D—E, 210B). Wir haben aber gesehen, daß Platon sich trotzdem auch im *Lysis* zu derselben Erkenntnis erhebt, welche in genauem Zusammenhang mit der erwähnten Unterscheidung aus-

1) Vgl. P. Natorp, Platos Ideenlehre S. 26, wo aus dem *Charmides* dasselbe Ergebnis — die Identität der Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis des Guten, d. h. die Identität des Guten mit dem wahren Selbst des Menschen — herausgelesen wird.

führlich im *Gorgias* entwickelt wird, der Erkenntnis nämlich vom Unterschied zwischen Mittel und Zweck, sowie davon, daß der einzige Zweck das Gute ist. Daß daneben der scharfe, gegen den Sprachusus streitende Gebrauch des Wortes „wollen" hier, wo er im Zusammenhange nicht dringend erfordert wird, nicht durchgeführt ist, hat gegen die Rücksichten, welche uns gebieten, den *Lysis* nach dem *Gorgias* anzusetzen, weniger Gewicht.

Das Thema des *Symposion* anzugeben, ist gewissermaßen sehr leicht: der Dialog handelt ja vom Eros. Trotzdem kann die Frage nach dem Zweck, den Platon in dieser merkwürdigen Schrift verfolgt, in vielfach verschiedener Weise beantwortet werden. Selbstverständlich will Platon hier wie überall seine eigenen Ansichten vom besprochenen Gegenstand den Lesern mitteilen — er will, um pedantisch zu reden, seine Philosophie vortragen. Von keiner Schrift Platons gilt es aber in dem Umfang wie von dieser, daß sie kein philosophischer Traktat ist, sondern ein Dichterwerk. Warum wollte nun Platon seine philosophischen Gedanken in eine solche künstlerische Form kleiden? Einige meinen, daß er den Hauptzweck verfolgt habe, den Sokrates — den wirklichen, historischen Sokrates, wie er sich im Leben bewegte und auf seine Zeitgenossen eine veredelnde Einwirkung ausübte — zu verherrlichen.[1]) Andere finden dagegen im *Symposion* Anspielungen auf Platons eigene Verhältnisse nach der Gründung der Akademie, wo er mit seinen Schülern und Geistesgenossen ähnliche Feste feierte wie das im *Symposion* beschriebene; für diese Feste soll Platon im *Symposion* gleichsam ein ideales Vorbild gezeichnet haben.[2]) In beiden Auffassungen findet sich wohl ein Teil der Wahrheit; sie bedürfen aber beide einer gewissen Einschränkung. Es ist wahr, daß Platon seine Dialoge mit Rücksicht auf die Gegenwart, in der er selbst tätig war, geschrieben hat; deshalb brauchen wir aber nicht die Möglichkeit zu leugnen, daß er das Bild des Sokrates, das er als sein eigenes Vorbild betrachtete, in einer solchen Weise hervorgehoben hat, daß es auch für seine Zeitgenossen als Vorbild dienen konnte. Inwieweit die Schilderung des Sokrates und seines Treibens als historische Wahrheit gelten kann oder Anspruch erhoben hat, dafür gelten zu können, bleibt natürlich eine Frage, die wir nicht mit Sicherheit zu beantworten vermögen.

1) So z. B. Hug in der Ausgabe ² S. XVII.

2) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff in den Philologischen Untersuchungen IV, S. 282; Teichmüller, Literarische Fehden II, S. 262.

Es läßt sich auch recht schwer entscheiden, inwieweit Platon mit der positiven Darstellung seiner philosophischen Ansichten eine Kritik der Zeitgenossen verbunden hat. Es liegt nahe, in der Schilderung des Alkibiades und seines Verhältnisses zu Sokrates einen Versuch zu sehen, beide gegen das Geklatsch in Schutz zu nehmen.[1]) In dem Falle würden wir hier zwar eine Polemik gegen Zeitgenossen annehmen müssen, aber doch in bezug auf Verhältnisse der Vergangenheit. Außerdem hat auch das Verhältnis zu Xenophons *Symposion* zu vielem Zweifel Anlaß gegeben, doch hat es sich bisher als unmöglich gezeigt, die wegen der zahlreichen Berührungspunkte zwischen den beiden Schriften nicht uninteressante Frage zu entscheiden, welche von ihnen die ältere sei.[2]) In naher Beziehung zu Xenophon steht aber Antisthenes, der ebenfalls Bücher erotischen Inhaltes veröffentlicht hat[3]), und von dem der Ausspruch zitiert wird, daß er „die Aphrodite erschießen würde, wenn er ihrer habhaft werden könnte".[4]) Als ein Protest gegen eine solche Auffassung der Liebe läßt sich das *Symposion* auch denken.[5]) Natürlich können auch mehrere Motive gleichzeitig auf Platon eingewirkt haben.

Jedenfalls ist die im *Symposion* dargestellte Verhandlung über die Natur des Eros und seine Wirkungen auf die Menschen nicht recht denkbar, wenn nicht von Zeitgenossen Platons derselbe Gegenstand mehrfach erörtert worden wäre. Die hier gewählte Verfahrungsweise Platons, fünf mit Namen genannte Personen außer Sokrates

---

1) Teichmüller (S. 266 ff.) betrachtet die Schilderung des Alkibiades als Antwort auf Lysias' Angriffe in der ersten Rede gegen den jüngeren Alkibiades (XIV 25) und meint zugleich, daß sie sich gegen Isokrates richte, weil dieser in seinem *Busiris* (XI 5—6) dem Polykrates gegenüber behauptet hatte, bisher habe niemand gewußt, daß Alkibiades ein Schüler des Sokrates gewesen sei, und sich zugleich geringschätzig gegen Sokrates geäußert hatte.

2) Die ältere Literatur über diese Frage wird von Hug ([2]S. XXV ff.) angegeben. Er gibt selbst gute Gründe dafür, daß Platon das xenophontische *Symposion* vor Augen gehabt habe. Doch ist eher Joël (Der echte und der Xenophontische Sokrates II, S. 912 ff.) beizustimmen, der hinter beiden *Symposien* ein drittes, das des Antisthenes, erblickt; dieses soll dann von Xenophon recht unselbständig benutzt sein, während Platon es einer Kritik unterzieht. Dadurch wird es möglich, zu erklären, daß an einigen Stellen Xenophon scheinbar Platon zitiert. Die von Bruns („Attische Liebestheorien" in den Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. V, S. 17 ff., namentlich S. 37 [1900]) aufgestellte Ansicht, daß Platon in der Tat (aber ungenau) von Xenophon zitiert werde, hat Joël (S. 947 ff.) mit guten Gründen bekämpft. Näheres unten.

3) Diog. Laert. VI 15 und 18. 4) Clem. Alex. Strom. II 20, 107.

5) Dümmler, Akademika S. 37.

ihre Ansichten vom Eros in längeren Reden entwickeln zu lassen, ist von der in anderen Dialogen angewendeten durchaus verschieden. Sonst pflegt nämlich Sokrates als Leiter des Gespräches seine Mitunterredner, wie stark sie sich auch dagegen sträuben, bis zu dem Punkte hinzuführen, wo er sie hin haben will, sei es, daß eine Wahrheit direkt festzustellen ist, oder daß nur darauf hingedeutet werden soll; in diesem Falle findet aber eine Widerlegung der verschiedenen Standpunkte nur bis zu einem gewissen Grade statt. Wenn wir die wahre Meinung Platons finden wollen, müssen wir nicht nur in der Rede des Sokrates danach suchen, sondern in allen übrigen Reden finden sich Wahrheiten, die ohne Zweifel von Platon selbst anerkannt worden sind, ohne daß wir jedoch in den einzelnen Fällen entscheiden können, welche Gedanken von ihm selbst erfunden sind, und welche er von anderen gleichzeitigen Denkern, deren Standpunkt er zum Teil verwarf, zum Teil als eine relative Wahrheit enthaltend anerkannte, herübergenommen hat. Einige Gelehrte haben gemeint, daß sich hinter allen auftretenden Personen andere verbergen, welche Platons eigener Zeit angehören, und vielerlei Vermutungen sind darüber aufgestellt worden. Auf diese werden wir uns jedoch hier nur in geringem Umfange einlassen; aber es muß betont werden, daß die auftretenden Personen wirklich diejenigen vorstellen, für die sie ausgegeben werden (Sokrates, Aristophanes, Alkibiades), sowie daß es, wenn sie auch Worte sprechen, die aus einer anderen, nachweisbaren Quelle herstammen, dennoch keineswegs notwendig ist, daß die von einem bestimmten Zeitgenossen Platons ausgesprochenen Ansichten nur einer der auftretenden Personen beigelegt werden; vielmehr hat sich Platon wahrscheinlich daran ergötzt, die Äußerungen seiner Zeitgenossen und Gegner scheinbar willkürlich auf verschiedene Personen zu verteilen.

Es folgt hieraus, daß das *Symposion* sich weniger als irgendeine Schrift Platons dazu eignet, in eine Darstellung der Entwickelung von Platons „Lehre“ als Glied aufgenommen zu werden. Es ist ein lebendiger Organismus, den man sich zu zergliedern sträubt, um daraus ein gewisses Quantum philosophischer Lehrsätze herauszunehmen und sie an der gehörigen Stelle einzureihen. Der Versuch muß jedoch gemacht werden, und hierzu werden uns hoffentlich die anläßlich des *Lysis* hervorgehobenen Gesichtspunkte einigermaßen helfen können.

Die erste Rede, die des Phaedros, enthält nur einige, nicht besonders tiefgehende Lobpreisungen des Eros; mit vielem von dem, was Phaedros sagt, kann jedoch Platon sehr gut einverstanden gewesen sein, z. B. mit seiner Behauptung, daß Eros den Menschen das Scham-

gefühl über unschöne Handlungen eingebe und sie in bezug auf schöne Handlungen ehrgeizig mache (S. 178 D); derselbe Ehrgeiz wird ja auch in Sokrates' Rede betont (S. 208 C), wo ebenfalls von der Macht der Liebe, die Menschen zur Aufopferung des Lebens zu bewegen, in derselben Weise gesprochen wird wie in der Rede des Phaedros (vgl. S. 179 B ff. mit S. 208 D). Daß endlich Phaedros den Liebhaber „gottbegeistert" (ἔνθεος S. 180 B) nennt, ist ein echt platonischer Gedanke.

Einen tieferen Inhalt findet man in der Rede des Pausanias, deren Hauptmotiv die Unterscheidung zwischen dem himmlischen (οὐράνιος) und dem vulgären (πάνδημος) Eros ist. Dieser Unterschied fällt mit dem Unterschied zwischen der geistigen und der sinnlichen Liebe teilweise zusammen: der vulgäre Eros richtet sich mehr gegen den Körper als gegen die Seele und liebt auch Frauen und Knaben, während der himmlische Eros ausschließlich die Jünglinge liebt (S. 181 B—C). Darum ist der vulgäre Liebhaber treulos und läßt in der Liebe nach, wenn der Körper des Geliebten seine Schönheit verliert; die Liebe aber, die sich auf die Seele richtet, dauert bis zum Lebensende (S. 183 E).

Diese Lehre besitzt eine recht nahe Verwandtschaft mit der, welche in Xenophons *Symposion* von Sokrates vorgetragen wird. Auch dort wird, wenn auch mit einigem Zweifel, die Unterscheidung zwischen der himmlischen und der vulgären Aphrodite eingeführt (VIII 9), und die geistige Liebe wird auf Kosten der sinnlichen gepriesen. Es ist daher äußerst auffallend, daß Xenophon trotzdem gegen einen Pausanias polemisiert, der „als Verteidigung für diejenigen, welche sich in der Unzucht herumwälzen", gesagt haben soll, daß ein Heer, das aus Liebhabern und ihren Lieblingen bestehe, überaus tapfer werden könnte, und sich auf das Beispiel der Thebaner und der Eleer als Zeugnis beruft (VIII 32—34). Unmöglich kann Xenophon, wie einige gemeint haben, mit diesen Worten auf die Rede des Pausanias bei Platon angespielt haben; denn von einem aus Liebhabern und ihren Lieblingen bestehenden Heere redet nicht Pausanias, sondern Phaedros (S. 178 E), und der platonische Pausanias verteidigt weder die Unzucht noch billigt er die Anschauungen der Thebaner und Eleer über die Männerliebe (S. 182 B). Man kann also entweder annehmen, daß Xenophon auf eine Schrift des wirklichen Pausanias anspiele[1]), oder auf die Schrift eines anderen Autors, z. B. des Antisthenes, in der Pausanias als Verteidiger unsittlicher Anschauungen auftrat und widerlegt wurde.[2]) In

1) Teichmüller II, S. 281 ff. 2) Joël II, S. 912 ff.

beiden Fällen muß Platon dem Pausanias eine andere Rolle zugeteilt haben, als er in der von Xenophon berücksichtigten Schrift vertrat; ja, er spielt sogar eine ganz entgegengesetzte Rolle, indem er bei Platon die edle und schöne Liebe verteidigt. Dabei kann Platon den Zweck verfolgt haben, mit dem Antisthenes Spaß zu treiben[1]); jedenfalls haben wir im *Euthydemos* und *Kratylos* ein ganz ähnliches Verfahren beobachtet (s. o. S. 141 f. und S. 147).

Der Standpunkt, den Platon Pausanias vertreten läßt, ist nun auch nicht ganz unschuldig. Er behauptet nämlich, wenn der Jüngling nur den Zweck verfolge, von seinem Liebhaber sittlich gebessert zu werden, sei alles in Ordnung, und wenn er sich auch im Liebhaber geirrt habe, sei es doch eine schöne Illusion gewesen (S. 185 A—B). Um der Tugend willen sei alles erlaubt; an sich seien alle Handlungen indifferent, und die Hauptsache sei nur die, ob sie in einer schönen Weise ausgeführt werden oder nicht (S. 181 A). Ungeachtet der schönen Redensarten kann der Standpunkt des Pausanias also bedenkliche Folgen mit sich führen, und es ist daher auch nicht unerklärlich, daß Platon gerade dieser Person eine solche Rolle zugeteilt hat.

Der dritte Redner, Eryximachos, erkennt die Unterscheidung des Pausanias zwischen dem himmlischen und dem vulgären Eros an, und beider Existenz sucht er überall in der Natur nachzuweisen. Es gibt überall sowohl gute als schlechte Triebe; man muß es aber verstehen, sie zu unterscheiden, so daß man nur den guten nachgibt. Eryximachos erwähnt die herakliteische Lehre von der gegenseitigen Anziehung der Gegensätze (S. 187 A) — eine von den im *Lysis* erwähnten Theorien —; allein nach seiner eigenen Auffassung gilt es, den Streit der Gegensätze zum Aufhören zu bringen und die Disharmonien in Harmonien aufzulösen (S. 186 D—E, 187 B—C).

Die beiden folgenden Redner bekennen sich dagegen zur entgegengesetzten Theorie. Aus der mythischen Schilderung, die Aristophanes von der Spaltung der Menschen entwirft, geht hervor, daß die Liebe als die Bestrebung des Menschen, mit seiner Hälfte wieder vereinigt zu werden, aufzufassen ist. Wenn man seine Hälfte antrifft, wird man vom Gefühl der Freundschaft und Angehörigkeit und von der Liebe (*φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι*) ergriffen, und die Liebenden können gar nicht aussagen, was sie voneinander begehren (S. 192 C). Der Eros führt uns zu dem, der uns von Anfang an angehört (S. 193 D).

1) Joël a. a. O.

Dasselbe Gefühl der Angehörigkeit (*οἰκειότης*) wird von Agathon hervorgehoben (S. 197 D), der die Schönheit und Güte des Eros preist und alle vier Kardinaltugenden — die Frömmigkeit wird S. 196 B als Unterabteilung der Gerechtigkeit angedeutet, aber nicht ausdrücklich genannt — bei ihm nachweist. Daneben behauptet er aber auch, daß Eros das Schöne begehre (S. 197 B); denn Gleiches werde von Gleichem angezogen (S. 195 B).

Gegen Agathon richtet Sokrates seine Kritik. Er gibt ihm darin recht, daß Eros das Schöne begehrt; da man aber nur das begehren kann, was man nicht hat, folgt daraus, daß Eros selbst nicht schön sein kann (S. 201 B). Hieraus wird weiter gefolgert, daß er auch nicht gut sein kann (S. 201 C) — nicht als ob das Gute mit dem Schönen identisch wäre[1]), sondern weil es, wie im *Gorgias* auseinandergesetzt wurde (s. o. S. 116), einen Teil davon ausmacht.

Die übrige Belehrung über den Eros will Sokrates von der Mantineerin Diotima erhalten haben. Zuerst hatte sie ihn die Bedeutung der Zwischenbegriffe gelehrt. Daraus, daß Eros weder schön noch gut ist, folgt nicht, daß er häßlich und böse sei[2]); er ist in der Tat keins von beiden. Dies wird durch eine Parallele bestätigt: dadurch, daß die im *Menon* aufgestellte Unterscheidung von Wissen und richtiger Vorstellung in die Erinnerung zurückgerufen wird (S. 202 A). Die richtige Vorstellung steht zwischen dem Wissen und der Unwissenheit, und erst, wenn man darüber Rechenschaft geben (*λόγον δοῦναι*) kann, geht sie ins Wissen über (vgl. *Menon* S. 98 A). Genau ebenso nimmt Eros eine Zwischenstellung ein: er ist weder schön noch häßlich, weder gut noch böse, weder Gott noch Mensch, weder weise noch unverständig. Die früheren Redner hatten sämtlich in Übereinstimmung mit der üblichen Auffassung den Eros als einen Gott bezeichnet; Sokrates hat aber von Diotima gelernt, daß er nur ein Dämon ist, einer von denen, welche zwischen Göttern und Menschen vermitteln (S. 202 E). Dadurch werden die Götter in der Tat weit höher hinauf gerückt als nach den gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen. Von Streitigkeiten unter den Göttern, die von Platon im *Euthyphron* bezweifelt und noch von Agathon durch die Annahme erklärt worden waren, daß Eros als der jüngste Gott in jenen Zeiten noch nicht unter den Göttern geweilt habe (S. 195 C),

1) So meint Hug zur Stelle. Die Schlußfolgerung ist aber auch in dem Falle logisch korrekt, wenn das Gute als dem Schönen untergeordnet aufgefaßt wird.

2) Hier wird also der im *Protagoras* S. 331 A begegnende Fehlschluß ausdrücklich abgewiesen, s. o. S. 81 und 109.

kann in Platons Götterwelt, die über die Götter des Volksglaubens weit erhaben ist, keine Rede sein. Es verhält sich genau wie mit der Weisheit im *Lysis* (S. 218 A; s. o. S. 156); auch sie wurde weit höher als die Philosophie gestellt. Und dieselbe Unterscheidung wird auch hier durchgeführt: nur die Götter sind weise, aber Eros ist bloß Philosoph (S. 203 E—204 B). Dagegen hatte Pausanias zwischen Weisheit und Philosophie keinen Unterschied gemacht (S. 184 C—D).

Es stimmt auch ganz mit dem *Lysis*, daß dargetan wird, wie Eros nach dem Guten und Schönen trachtet, ohne selbst gut oder schön zu sein. Während aber im *Lysis* (S. 218 D ff.) immer weiter gefragt wurde, was der Zweck sei und der Zweck des Zweckes, und das „erste Geliebte" nur als etwas ganz Unbestimmtes aufgestellt wurde, wird hier bei der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία* S. 205 A) Halt gemacht.[1]) Wer das Gute besitzt, ist glückselig, und in weiterem Sinne ist der Eros die Bezeichnung für jedes Streben nach dem Guten; doch wird das Wort gewöhnlich in beschränkterem Sinne gebraucht (S. 205 B—D). Nun wird die Theorie des Aristophanes, daß der Liebestrieb im Suchen nach der Hälfte bestehe, direkt kritisiert; es sollte jedenfalls hinzugefügt werden, daß die Hälfte gut sein müsse; denn die Menschen trachten nur nach dem Guten (S. 205 E). Dies steht ganz in Einklang mit dem Ergebnis, das wir oben (S. 157) aus dem *Lysis* gewonnen haben: die Menschen trachten nach dem Guten, aber das Gute gehört ihnen auch ursprünglich an.

Genauer ausgedrückt, richten sich die menschlichen Bestrebungen auf den immerwährenden Besitz des Guten. Dieser wird aber nur durch — leibliche oder geistige — Zeugung im Schönen erreicht (S. 206 B); der Eros ist somit als das Streben nach der Unsterblichkeit zu bezeichnen (S. 207 A). So zeigt er sich schon in der Tierwelt; alles Sterbliche trachtet nach der Unsterblichkeit, kann sie aber nur durch die Zeugung erreichen. Das einzelne Individuum ist stetigen Veränderungen unterworfen, sowohl körperlich als geistig; sogar die verschiedenen Kenntnisse (*ἐπιστῆμαι*) entschwinden, und neue werden erworben, während das Individuum doch immer dasselbe bleibt; nur das Göttliche ist unveränderlich. Ebenso kann auch das Individuum nur durch die Zeugung an der Unsterblichkeit Anteil erlangen; das Individuum vergeht, aber die Gattung besteht (S. 207 A—208 B).

1) Dieser Begriff kommt übrigens auch in früheren Dialogen vor als Bezeichnung dessen, was in absolutem Sinne begehrenswert ist, z. B. *Gorgias* S. 470 D ff.

Durch den Liebestrieb wird aber nicht nur nach leiblicher Zeugung gestrebt, sondern derselbe Trieb offenbart sich auch in dem Trachten der Menschen nach der Unsterblichkeit, die in einem glänzenden Nachruhm besteht. Und während die Menschen, deren Liebe sinnlicher Art ist, sich vorzugsweise an die Frauen wenden, beschränken sich diejenigen, die durch geistige Zeugung nach der Unsterblichkeit trachten, nicht auf die Frauen. So leben die großen Volkserzieher, die Dichter und die Gesetzgeber, ein ewiges Leben in der von ihnen erzogenen Nachwelt (S. 208 B—209 E).

Es gibt jedoch noch eine dritte und höchste Stufe, und daß wir hier in das Allerheiligste eintreten, deutet Platon genügend an, indem er Diotima sagen läßt, daß in die bisher besprochene Erotik auch Sokrates eingeweiht werden könnte; ob er aber auch in das Folgende eingeweiht werden könne, wage sie nicht auszusagen (S. 209 E—210 A). Hier hat Platon mit Absicht eine Grenze gezogen; die Einsicht, zu der er sich jetzt erhebt, liegt über die sokratischen Voraussetzungen weit hinaus.[1]) Vor allem ist aber bemerkenswert, daß die nun geschilderte allerhöchste Stufe alle früheren in sich umfaßt. Hier ist nicht mehr vom doppelten Eros des Pausanias und von einem Gegensatz zwischen geistiger und sinnlicher Liebe die Rede; von der idealen Höhe betrachtet, erhält auch die Sinnlichkeit ihr relatives Recht. Der Weg zum Schönen führt zuerst zu einem schönen Körper, nachher entsteht die Erkenntnis, daß der Begriff der Schönheit in allen schönen Körpern derselbe ist; dann wird entdeckt, daß die Schönheit der Seelen einen größeren Wert als die leibliche Schönheit hat. Von der Schönheit der Seelen wird sodann zu den schönen Tätigkeiten und Gesetzen vorgeschritten, und von diesen weiter zu den Kenntnissen, bis man schließlich das ganze Meer der Schönheit vor sich sieht und zu der einzigen Erkenntnis gelangt, die sich auf das Schöne selbst bezieht (S. 210 A—E).

Was an sich, nach seinem Wesen, schön ist, ist ewig, ungeworden und unvergänglich, kann weder zunehmen noch verringert werden; es ist in absolutem Sinne schön und von Zeit und Raum und äußeren Verhältnissen unabhängig; es erscheint nicht wie etwas Einzelnes, weder

1) Nicht ganz genau bemerkt Hug (zur Stelle) in Übereinstimmung mit Hermann S. 523, daß Platon hier andeuten wolle, daß der historische Sokrates zu der bisher dargestellten Auffassung des Eros vorgedrungen sei; es kann die Rede nur davon sein, daß er nach seinen Voraussetzungen dazu hätte vordringen können. Joël (II, S. 946) findet dagegen hier die Grenze zwischen Antisthenes und Platon.

als sinnlich noch als geistig, und zeigt sich auch nicht in etwas anderem, in keinem lebenden Wesen, nicht auf der Erde und nicht im Himmel; es ruht ewig in sich selbst, einfach und nicht zusammengesetzt (*μονοειδές*). Aber die einzelnen schönen Dinge werden schön dadurch, daß sie an dem unveränderlichen und für keine äußere Einwirkung zugänglichen Schönen Anteil haben (*μετέχουσι*) (S. 210 E—211 B). Nochmals wird die Stufenfolge rekapituliert: von einem schönen Körper zu zweien, von zweien zu allen, von den schönen Körpern zu den schönen Tätigkeiten, von den Tätigkeiten zu den Wissenschaften und schließlich zu der einen Wissenschaft, die sich auf das an sich Schöne bezieht (S. 211 C). Erst wenn man dazu gelangt ist, hat das Leben einen Wert, und erst dann kann man wahre Tugend, nicht Abbilder der Tugend, ausüben und von Gott geliebt und, wenn es überhaupt einem Menschen möglich ist, unsterblich werden (S. 211 D—212 A).

Von der Unveränderlichkeit der Begriffe hörten wir schon im *Kratylos*, wo zwischen „dem Schönen“ an sich und „einem schönen Angesicht“ ausdrücklich unterschieden wurde (S. 439 C ff.); hier finden wir aber zum ersten Male eine vollständige Auseinandersetzung des Verhältnisses sowie die vollständige Stufenfolge. Doch finden wir insoweit eine Einschränkung, als hier bloß von dem Schönen geredet wird; dafür wird aber dieser Begriff so stark wie nur möglich sublimiert. Die früher (z. B. im *Gorgias* S. 497 E) erwähnte Anwesenheit (*παρουσία*) des Schönen in oder bei den schönen Dingen — worüber schon im *Euthydemos* gespottet wurde, während im *Lysis* nur mit Vorbehalt davon die Rede ist (s. o. S. 142 und 155) — wird hier geradezu geleugnet, indem mit klaren Worten gesagt wird, daß das Schöne in keinem einzelnen Dinge sein könne (S. 211 A—B); dagegen werden die einzelnen Dinge schön durch ihre Teilnahme (*μετέχοντα*) am Schönen. Die Frage aber, wie es möglich sei, daß etwas am Unteilbaren (*μονοειδές*) teilnehme, hat Platon sich noch nicht vorgelegt; wir werden sie im *Parmenides* abgehandelt finden.

Dadurch, daß also das Schöne zur idealen Höhe hinaufgehoben ist, aber dennoch seine Wirkungen auch über die irdische Welt ausdehnt, kann auch diese einen gewissen Wert bekommen. Zwar hat die Sinnlichkeit am göttlichen Schönen keinen Anteil, und es wird mit Verachtung geredet von dem Fleisch und der Hautfarbe der Menschen und dem übrigen sterblichen Tand (S. 211 E); trotzdem besitzt aber die Sinnlichkeit, wie wir gesehen haben, einen relativen Wert. Und schon im *Menon*, wo neben dem Wissen die wahren

Meinungen eine gewisse Anerkennung fanden, haben wir ja gesehen, daß Platons Verständnis für das Relative im Zunehmen begriffen war. So ist auch der Hymnus an die Lebensfreude aufzufassen, der sich durch das ganze *Symposion* erstreckt. Eryximachos, der vor dem Rausch warnt[1]), wird augenscheinlich verspottet (S. 176 B—D, 214 A—B), während Sokrates als fähig zum Trinken dargestellt (S. 176 C, 214 A) und der betrunkene Alkibiades, der eine Lobrede auf Sokrates hält, sympathisch geschildert werden. Wie die Staatsmänner im *Menon*, werden auch hier die Dichter von Platon milder beurteilt als vorher; Homer und Hesiod werden unter den Männern genannt, die durch ihre Einwirkung auf die Nachwelt Unsterblichkeit gewonnen haben (S. 209 D); jedoch ist ihr Wert bloß ein relativer, und auf der höchsten Stufe haben sie nichts zu suchen.

Aus diesem Gesichtspunkte heraus müssen auch die Schlußworte des Sokrates an die beiden Dichter, Agathon und Aristophanes, erklärt werden. Diese wurden von Sokrates zu dem Geständnis genötigt, daß, wer mit künstlerischer Einsicht (*τέχνη*) Tragödien schreiben könne, auch imstande sein müsse, Komödien zu schreiben (S. 223 D). Das hat bekanntlich kein griechischer Dichter vermocht (vgl. *Staat* III, S. 395 A), woraus nur geschlossen werden kann, daß den Dichtern die künstlerische Einsicht abgeht. Auf diesem Standpunkte stand Platon ja schon in seiner Jugend, und hier war er zu keinem Zugeständnis bereit.

Die Stelle des *Symposion* ist somit durch eine Betrachtung des Inhaltes mit hinlänglicher Sicherheit bestimmt: es scheint kein Zweifel darüber walten zu können, daß es nach dem *Kratylos* und *Lysis* sowie nach allen den Dialogen, in denen der Begriff an sich als in den Dingen anwesend bezeichnet wird, abgefaßt ist. Im *Symposion* finden wir die Transzendenz des Begriffes — der Idee — deutlich ausgesprochen, wenn auch nur von dem Schönen die Rede ist.

Äußerlich wird die Abfassungszeit des *Symposion* durch Aristophanes' Erwähnung der Zersplitterung der Arkader durch die Lakedämonier (S. 193 A) annähernd bestimmt. Es wird allgemein angenommen, daß auf die Verpflanzung der Mantineer in zerstreute Dörfer, die im Jahre 385 stattfand, angespielt werde.[2]) Das *Symposion* muß

1) Eine solche Warnung hatte wohl auch Antisthenes in seinem Buch *Περὶ μέθης* (Diog. Laert. VI 18) ausgesprochen.

2) Xen. Hell. V 2, 1 ff. Nur v. Wilamowitz-Möllendorff stellt dies in Abrede und meint, daß auf die Auflösung des arkadischen Bundes nach dem Sieg der Lakedämonier im Jahre 418 angespielt werde (Hermes XXXII, S. 102). Eine solche Auflösung kann jedoch nicht durch das Wort *διοικίζειν*, das sowohl von Platon als von Xenophon gebraucht wird, ausgedrückt werden.

also nicht nur nach 385 abgefaßt sein, sondern wahrscheinlich auch eine kurze Zeit danach, als die Erinnerung an den Vorfall noch frisch war. Der Anachronismus ist so grob, daß er mit vollem Bewußtsein von Platon eingeführt sein muß, und es liegt kein Grund vor, ihn weniger augenfällig zu machen durch die Annahme, daß der Dialog viele Jahre nach dem Ereignis abgefaßt worden sei, so daß die Leser nicht sofort Anstoß daran nahmen. Platon wollte eben, man solle sich daran ergötzen, daß Aristophanes, ganz wie in seinen Komödien, auf die Tagesneuigkeiten anspielte.[1])

Den *Phaedon* betrachtete man in älteren Zeiten hauptsächlich als eine historische Darstellung von Sokrates' letzten Gesprächen und von seinem Tode und stellte ihn daher gewöhnlich mit der *Apologie* und dem *Kriton* zusammen.[2]) Eine solche Ansicht wird indessen nicht mehr auf Beifall rechnen können, weil die im *Phaedon* vorgetragenen Lehren sich von dem von Platon in seinen frühesten Schriften eingenommenen Standpunkt allzuweit entfernen. Schon der kleine Umstand, daß Platon, der in der *Apologie* (S. 34 A und 38 B) als anwesend beim Prozeß des Sokrates genannt wird, im *Phaedon* (S. 59 B) als wegen Krankheit abwesend bezeichnet wird[3]), zeigt, daß er den *Phaedon* nicht als eine historische Darstellung aufgefaßt haben wollte.[4])

Es ist auch die gewöhnliche Annahme, daß der *Phaedon* einer viel späteren Periode angehöre, und am häufigsten setzt man ihn mit dem *Symposion* in nahe Verbindung. Schon Schleiermacher betrachtete diese beiden Dialoge als eine zusammenhängende Schilderung des idealen Philosophen und meinte, in ihnen die Fortsetzung der tatsächlich viel späteren Dialoge *Sophistes* und *Politikos* zu finden.[5]) Aber selbst unter dieser Voraussetzung kann das Verhältnis zwischen *Symposion* und *Phaedon* verschieden bestimmt werden. Während nach Schleiermacher das *Symposion* den Sokrates im Leben schilderte und der *Phaedon* im Tode, haben andere in den beiden Dialogen den Gegensatz zwischen Komödie und Tragödie gefunden und in diesem Zusammen-

1) Vgl. Hug in der Ausgabe [2] S. XLI.

2) So noch Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, S. 452.

3) Daß hier nur von einer Fiktion die Rede ist, zeigt das Wort *οἶμαι* im Munde des Phaedon (*Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει*); wenn Platon wirklich krank gewesen wäre, hätte er doch zu einer solchen Reservation keine Veranlassung gehabt. Wir müssen daher annehmen, daß er wie die meisten Freunde des Sokrates bei dessen Tode anwesend gewesen sei.

4) Wegen des Verhältnisses zum *Kriton* s. o. S. 100 f.

5) Schleiermacher II 2, S. 357 ff.

hange auf die rätselhaften Worte, die am Schluß des *Symposion* (S. 223 D) über diese beiden Dichtarten gesprochen werden, verwiesen.[1]) Derartige Aufstellungen sind jedoch bloß als geistreiche Kombinationen ohne wissenschaftlichen Wert aufzufassen, und mit Recht hat schon Socher sich dagegen ausgesprochen und dafür betont, daß in beiden Dialogen ein ganz entgegengesetzter Geist sich offenbart, so daß wir sie gar nicht als zeitlich einander nahestehend zu betrachten haben.[2])

Gewissermaßen sind beide Auffassungen berechtigt. Es ist in der Tat nur natürlich, die beiden Dialoge als Gegenstücke zu betrachten, und in der in beiden, am meisten aber im *Phaedon*, vorgetragenen Hauptlehre, der Ideenlehre, stimmen sie auch vielfach überein. Daneben ist aber im Grundstandpunkte eine solche Änderung eingetreten, daß sie nicht als bewußt oder als durch die verschiedene Situation hervorgerufen angenommen werden kann, sondern als eine wirkliche Änderung in der Lebensauffassung Platons angesehen werden muß; diese Änderung ist jedoch nicht durch einen Bruch verschuldet, sondern sie ist die Frucht einer Weiterbildung der Gedanken, zu denen Platon früher gelangt war.

Während Platon im *Symposion* das stufenweise Hinaufsteigen von der Betrachtung der einzelnen schönen Dinge (*τὰ καλά*) zur Betrachtung des an sich Schönen oder der Idee des Schönen (*τὸ καλόν*) in einer solchen Weise darstellte, daß vor dem Zusammenhange und der Stufenfolge der Gegensatz in den Hintergrund trat, ist im *Phaedon* der Standpunkt scharf dualistisch. Durchweg finden wir die Betonung des Gegensatzes zwischen der Idee — nicht mehr allein der Idee des Schönen — und dem Einzeldinge, und dieser Gegensatz ist mit einem anderen kombiniert, der im *Symposion* nur in der Rede des Pausanias erschien, während er in der Rede des Sokrates im größeren Zusammenhange verschwand, dem Gegensatz nämlich zwischen Seele und Körper. Durch Kombination dieser beiden Gegensätze — was nicht ohne Gewalt abgeht — macht es sich Platon möglich, die Ideenlehre als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu benutzen.

---

1) Teichmüller, Literarische Fehden I, S. XVI; Lutosławski S. 262. Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob ein antiker Grieche irgendeine Verwandtschaft zwischen dem *Symposion* und einer Komödie und zwischen dem *Phaedon* und einer Tragödie gefunden hätte. Daß der *Phaedon* nicht als Tragödie bezeichnet werden darf, bemerkt Hirzel (Der Dialog I, S. 225), und das *Symposion* ist eher als Satyrspiel denn als Komödie aufzufassen (vgl. Jowett bei Campbell, Plato's Republik S. 15 [London 1902]).

2) J. Socher, Über Platons Schriften S. 81.

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nehmen den größten Teil des *Phaedon* ein. Die Abhandlung dieses Gegenstandes wird dadurch veranlaßt, daß Sokrates mit so großer Unerschrockenheit dem Tode entgegengeht; er spricht sogar aus, daß der Philosoph sich geradezu nach dem Tode sehne, und begründet diese seine Ansicht. Obgleich diese einleitende Partie (bis S. 69 E) sich auf das Hauptproblem noch nicht direkt einläßt, stützt sich doch die Beweisführung schon hier auf dieselben Voraussetzungen.[1])

Das ganze Streben des Philosophen richtet sich auf den Tod, welcher in der Trennung der Seele vom Körper besteht. Denn der Körper ist dem Philosophen nur beschwerlich; selbst die wertvollsten unter den Sinnen, das Gesicht und das Gehör (S. 65 B; vgl. *Hipp. mai.* S. 297 E ff.) sind trügerisch; aber wenn die Seele allein, ohne Beistand des Körpers, durch Vernunftschlüsse arbeitet, kann sie am besten zur Wahrheit (*τὰ ὄντα*) gelangen. Als Beispiele der Erkenntnisse, welche durch das Denkvermögen (*διάνοια*) erreicht werden können, werden genannt: das Gerechte an sich (*δίκαιον αὐτό*), das Schöne, das Gute usw.; das eigentliche Wesen (*οὐσία*, *ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν*) dieser Begriffe ist unsinnlich und wird deshalb von demjenigen am besten erkannt, der es ohne Vermittelung der Sinne direkt mit dem Gedanken untersucht (S. 64 A — 66 A); der Körper steht der „Jagd nach der Wirklichkeit“ (*τὴν τοῦ ὄντος θήραν* S. 66 C) im Wege. Wenn also jemand am Leben hängt, so ist daraus ersichtlich, daß er kein Philosoph, sondern ein Liebhaber des Körpers (*φιλοσώματος*) ist, d. h. entweder geldgierig (*φιλοχρήματος*) oder ehrgeizig (*φιλότιμος*) oder beides (S. 68 B — C), während der Philosoph alle Tugenden besitzt, und zwar aus wahrer Einsicht (*φρόνησις*), nicht aus Berechnung (S. 68 C ff.).

Nach dieser Einleitung wird das Hauptthema aufgestellt. Die Freunde verlangen, daß Sokrates seine Unerschrockenheit vor dem Tode durch den Nachweis begründe, daß die menschliche Seele nach dem Tode existiere und im Besitz von Lebenskraft und Denkvermögen sei (S. 70 B).

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele war für Platon keineswegs neu. Während er es in der *Apologie* (S. 40 C ff.) als ungewiß hinstellte, ob es ein Leben nach dem Tode gebe, wird diese Lehre am Schluß des *Gorgias* mit größerer Bestimmtheit vorgetragen,

1) Über das Verhältnis zwischen den einzelnen Teilen des Dialoges vgl. Bonitz, Platonische Studien[3] S. 293 ff.

wie auch im *Menon* S. 81 B der darauf bezüglichen Äußerungen Pindars und anderer Dichter Erwähnung getan wird. Auch hier wird es als eine „alte Erzählung" (*παλαιὸς λόγος* S. 70 C) bezeichnet, daß die Seelen sich nach dem Tode im Hadesreich aufhalten und von dort wieder zurückkommen. Jetzt gilt es aber, die Lehre durch Beweise zu unterstützen.

Die beiden Beweise, die zuerst angeführt werden, sind von Platon selbst als ungenügend bezeichnet worden. Der erste besteht aus einer Kombination der Lehre Heraklits, daß die Gegensätze auseinander entstehen[1]), und der eigenen Lehre Platons, daß die Seele Erinnerungen aus ihrer Präexistenz ins Leben mit sich bringe. Aus der ersteren Lehre kann nur geschlossen werden, daß das Leben aus dem Tode entsteht, wie der Tod aus dem Leben, nichts dagegen über den Zustand der Seele im Totenreich, ob sie mit Bewußtsein ausgestattet oder bloß ein Schatten sei. Dies läßt sich nur entscheiden mittelst der Lehre von der Erinnerung, die im *Menon* S. 81 Cff. aufgestellt war; auf diese Stelle wird hier (S. 72 E—73 B) mit größerer Deutlichkeit zurückgewiesen, als es sonst bei Platon der Fall ist.[2]) Aus der Präexistenz führt die Seele mit sich ein Wissen von den Begriffen an sich, z. B. von der Gleichheit (*αὐτὸ τὸ ἴσον* S. 74 A), und an diese Begriffe wird sie jedesmal erinnert, wenn sie im Leben Annäherungen an das gewinnt, was sie aus der Präexistenz in absoluter oder idealer Gestalt kennt; denn nur Annäherungen kommen vor, weil ja in der ganzen Welt nicht zwei absolut gleiche Dinge vorkommen, woraus eben geschlossen wird, daß der Begriff an sich nicht durch die Sinne erkannt werden kann. Wenn also Begriffe wie der der absoluten Gleichheit und andere im menschlichen Geiste überhaupt entstehen können, ohne daß man sie jemals im Leben durch die Sinne beobachtet hat, kann hieraus eine Präexistenz gefolgert werden. Daß die Seele aber nicht nur vorher gelebt hat, sondern auch nach dem Tode leben wird, beweist Platon, wie schon gesagt, durch eine Kombination (S. 77 C) der Lehre von der Präexistenz und der früher erwähnten Lehre vom Entstehen der Gegensätze auseinander.

Der folgende Beweis (S. 78 Bff.) fußt ausschließlich auf dem Gegensatze zwischen den Ideen und den Dingen sowie zwischen Seele

---

1) Mit S. 70 Eff. ist zu vergleichen Heraklit. fragm. 88 Diels: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* Ob Platon die Lehre von Antisthenes herübergenommen hat (Joël II, S. 233 ff.), läßt sich nicht entscheiden. 2) So mit Recht Schleiermacher II 3, S. 14.

und Körper. Die Idee wird als das Seiende (*αὐτὸ ἕκαστον, ὃ ἔστιν, τὸ ὄν* S. 78D) geschildert, als unveränderlich und unteilbar (*μονοειδές*) — Ausdrücke, die mit der Schilderung des Schönen im *Symposion* (S. 211A—B) übereinstimmen; hier ist jedoch nicht nur vom Schönen die Rede, sondern von allen Ideen. Im Gegensatz zu diesen sind alle Einzeldinge — Menschen, Pferde, Kleider usw. — stets der Veränderung unterworfen. Es ist besonders bemerkenswert, daß den Ideen vorzugsweise das Prädikat des Seins (*οὐσία*) beigelegt wird, weshalb es auch an einer anderen Stelle heißt, daß wir sie in unseren Fragen und Antworten mit den Worten „das, was ist" bezeichnen (*οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο, ὃ ἔστι, καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι* S. 75D). Aber kommt denn den Einzeldingen kein wahres Sein zu? Diese Frage kann sowohl bejaht als verneint werden. Zwar sind vorzugsweise die Ideen als das Seiende oder Wirkliche (*τὸ ὄν*) bezeichnet worden, aber trotzdem heißt es alsbald, daß es zwei Gattungen des Seienden (*δύο εἴδη τῶν ὄντων* S. 79A) gibt, die Ideen und die Dinge. Es gibt also innerhalb der Wirklichkeit in weiterem Sinne ein engeres Gebiet, die Ideen, und diese sind, strenggenommen, allein seiend.[1])

Diese Ideen unterscheiden sich sowohl durch ihre Unsichtbarkeit wie durch ihre Unveränderlichkeit von den Dingen. Mit diesem Gegensatz wird der Gegensatz zwischen Seele und Körper parallelisiert: auch die Seele ist unsichtbar und insoweit verwandt mit den Ideen, die sie auch durch sich, ohne Vermittelung des Körpers, aufzufassen vermag. Der Parallelismus kann nun ganz durchgeführt werden: die Seele ist dem Göttlichen, Unsterblichen, Begreiflichen, Unzusammengesetzten, Unauflöslichen und stets Unveränderlichen ähnlich, der Körper dagegen dem Menschlichen, Sterblichen, Unbegreiflichen, vielfach Zusammengesetzten, Auflöslichen und stets Veränderlichen (S. 80B), und dadurch wird es zugleich wahrscheinlich, daß die Seele selbst unauflöslich oder beinahe unauflöslich ist (S. 80B—C); denn daß bloß das Unzusammengesetzte nicht zertrennt oder aufgelöst werden kann, ist schon vorher festgestellt worden (S. 78C).

Diese Beweisführung ist offenbar nicht durchschlagend, weil sie nur auf einer recht unsicheren Analogie beruht: von der Ähnlichkeit der Seele mit den Ideen in gewissen Beziehungen wird auf ihre Ähnlichkeit mit Rücksicht auf die Unvergänglichkeit geschlossen. Darum wird sie auch nur als entweder unauflöslich oder beinahe unauflöslich

1) Umgekehrt werden S. 99D die Einzeldinge im Gegensatz zu den Ideen als *τὰ ὄντα* bezeichnet, was dem genauen Sprachgebrauch geradezu widerspricht.

(*ἀδιαλύτῳ ἢ ἐγγύς τι τούτου* S. 80B) bezeichnet. Wenn aber die unzusammengesetzte Natur als Bedingung für die Unauflöslichkeit hervorgehoben wird (S. 78B—C), muß Platon unzweifelhaft die Seele als nicht zusammengesetzt aufgefaßt haben. Dies steht aber mit der wohlbekannten platonischen Lehre von der Dreiteilung der Seele, die wir im *Staate*, *Phaedros* und *Timaeos* vorfinden, in unlösbarem Widerspruch. Wir sind daher zu dem Schlusse berechtigt, daß der *Phaedon* vor jenen drei Schriften abgefaßt ist, da Platon einen Beweis, der die unzusammengesetzte Natur der Seele voraussetzt, unmöglich hätte aufstellen können, wenn er selbst vorher ihre Dreiteilung gelehrt hätte, zumal da er mit keinem Worte andeutet, daß er diese Lehre nicht mehr für richtig hält.[1])

Nun wird es aus Gründen, deren Gewicht später untersucht werden wird, gewöhnlich als fast ganz ausgemacht betrachtet, daß der *Phaedros* älter sein müsse als der *Phaedon*, und man hat daher die seltsamsten Auswege versucht, um aus dieser Schwierigkeit herauszukommen. Wenn Platon im *Phaedon* von der Unsterblichkeit der Seele redet, heißt es, habe er nicht die ganze Seele in dem Sinne, sondern nur ihren vernünftigen Teil (*τὸ λογιστικόν*); dieser Teil selbst sei unteilbar und infolgedessen unsterblich, während die beiden anderen Teile, mit denen jener im irdischen Leben verbunden ist, sterblich seien wie der Körper.[2]) Man stützt sich hierbei nicht nur auf den *Timaeos* (S. 41D, 69C—D), wo jene unvollständige Unsterblichkeit tatsächlich gelehrt wird, sondern auch auf den *Staat* (X, S. 611A—612A), wo dieselbe Deutung hineininterpretiert wird, und zwar, wie später dargetan werden wird, mit Unrecht. Allein, wenn wir, wie methodisch allein zulässig ist, den *Phaedon* für sich betrachten, geht aus den klaren Worten Platons unzweideutig hervor, daß von der Unsterblichkeit der Seele, nicht von der eines einzelnen Seelenteiles, die Rede ist. Wenn Platon, als er den *Phaedon* schrieb, der Ansicht gewesen wäre, daß die Seele aus drei Teilen bestehe, und nun die Unsterblichkeit eines dieser Teile hätte beweisen wollen, wäre es doch ein unglaublich ungeschicktes Verfahren gewesen, diesen Seelenteil

1) So folgert mit Recht F. Schulteß, Platonische Forschungen S. 53ff. (Bonn 1875).

2) So Hermann, De partibus animae immortalibus secundum Platonem (Ind. schol. Göttingen 1850), Susemihl, Prodromus platonischer Forschungen S. 27f. und 85f. (Göttingen 1852), Zeller II 1⁴, S. 843f., Brandt, Zur Entwickelung der platonischen Lehre von den Seelenteilen S. 26f. (Progr. München-Gladbach 1890).

einfach Seele zu benennen und die Existenz der beiden anderen Teile überhaupt nicht anzudeuten.[1]) Es ist auch nur ein Ausweg der Verzweiflung, die Sache so zu erklären, daß Platon die verwickelte Untersuchung des *Phaedon* nicht noch mit der schwierigen Darstellung und Begründung der Lehre von den Seelenteilen belasten wollte[2]), oder daß er dadurch die heitere Ruhe, die das Bild des sterbenden Sokrates verklärt, gestört hätte[3]); die Frage ist nämlich nicht, was Platon unter diesen Umständen passend erwähnt hätte oder nicht, sondern ob wir annehmen dürfen, daß er sich in seinen philosophischen Darstellungen ganz unverständlich ausgedrückt habe. Solange es nicht bewiesen ist, daß Platon ein poetisches Stimmungsbild und keine philosophische Auseinandersetzung geben wollte, muß man daran festhalten, daß die Bezeichnung der Seele als nicht zusammengesetzt wirklich so gemeint ist.[4])

Außerdem zeigt sich sofort, daß es Platon gar nicht daran lag, schwere, beunruhigende Einwürfe von dem letzten Gespräch des sterbenden Sokrates fernzuhalten. Solche Einsprüche werden ja eben von Simmias und Kebes erhoben, und Simmias wendet sogar ein — daß die Seele zusammengesetzter Natur sei. Es fällt ihm aber nicht ein, diejenige Art der Zusammensetzung zu nennen, von der im *Staate* und im *Phaedros* die Rede ist, was doch zu erwarten wäre, wenn Platon damals an eine solche Zusammensetzung gedacht hätte. Er behauptet dagegen, die Seele sei eine Harmonie, die vom Körper abhänge und wie dieser vergänglich sei — und die Harmonie wird ausdrücklich als etwas Zusammengesetztes bezeichnet (*σύνθετον πρᾶγμα* S. 92A). Diese Lehre (S. 85Eff.), die pythagoreischen Ursprunges ist[5]), wird verhältnismäßig leicht von Sokrates widerlegt, weil sie mit der auf die Natur der Erinnerung gegründeten Lehre von der Präexistenz, welche Simmias und Kebes nicht aufgeben wollen, unvereinbar ist (S. 91Eff.). Außerdem stimmt sie ja auch nicht zu der Tatsache,

1) Brandt S. 27 findet eine solche Andeutung auf S. 82B—C; allein dort wird nicht von drei Seelenteilen geredet, sondern von drei Menschenklassen. Daß aber die Lehre von den Seelenteilen gerade aus einer solchen Einteilung der Menschen entwickelt sein kann, soll nicht geleugnet werden.

2) Zeller a. a. O. 3) Brandt S. 26.

4) Vergebens sucht Archer-Hind (Journal of Philology X, S. 120ff.) die verschiedenen Dialoge dadurch miteinander in Einklang zu bringen, daß er die beiden sterblichen Seelenteile bloß als Tätigkeitsformen der Seele betrachtet, die bei der Trennung der Seele vom Körper von selbst aufhören.

5) Sie stammt wahrscheinlich von Philolaos, dessen S. 61D Erwähnung getan wird (E. Rohde, Psyche II², S. 169).

daß die Seele und der Körper — welche stets als Gegensätze betrachtet werden — oft gegeneinander streiten (S. 94Bff.).

Schwieriger zu begegnen ist den Einwürfen des Kebes. Er stellt die Theorie auf, daß die Seele zwar länger lebe als der einzelne Körper, aber dennoch nicht ewig. Er hält nämlich dafür, daß die Seele verschiedene Körper durchwandere, und leugnet somit nicht die Präexistenz; zuletzt, meint er, höre aber die Wanderung auf, und damit das Leben der Seele, so daß man niemals wissen könne, ob nicht das jetzige Leben vielleicht das letzte sei (S. 86Eff.).

Diesem Einwand gegenüber sind die früheren Auseinandersetzungen des Sokrates ungenügend, und die Unsterblichkeit der Seele muß jetzt direkt aus der Ideenlehre bewiesen werden, während wir bisher nur mit unvollständigen Analogieschlüssen und Wahrscheinlichkeiten gearbeitet haben. Zuerst gibt Sokrates eine Schilderung seines eigenen philosophischen Entwickelungsganges (S. 96 A ff.).[1])

Unzufrieden mit der materialistischen Welterklärung der Naturphilosophen habe er die Lehre des Anaxagoras von der Vernunft (*νοῦς*) als lenkender Weltmacht freudig begrüßt, sei aber nachher enttäuscht worden, als er gesehen habe, daß dieser sich trotzdem nicht vom Materialismus freigemacht hätte. Er hätte eine Erklärung der Weltursachen erwartet, und wenn die Vernunft Ursache sein solle, hätte er den Nachweis erwartet, daß sie nach dem Guten als Zweck strebe; dann habe er aber eingesehen, daß Anaxagoras außerstande sei, zwischen Ursache (*αἴτιον*) und Bedingung (*ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον* S. 99 B) zu unterscheiden, und damit sei es ihm unmöglich geworden, die Zweckmäßigkeit der Weltordnung zu erklären.

Wir stehen also wieder bei der Ideenlehre, welche diesmal in der Weise erweitert wird, daß die Ideen als Ursachen der Dinge bezeichnet werden. Dies betrachtet Sokrates als unwidersprechlich; dagegen will er das Verhältnis zwischen den Ideen und den Dingen nicht genauer angeben. Während in den älteren platonischen Dialogen die Ideen als bei den Dingen anwesend, im *Symposion* dagegen die Dinge als an den Ideen teilnehmend bezeichnet wurden (s. o. S. 166), werden

1) Die Frage, ob Platon hier vom historischen Sokrates rede oder vielmehr von sich selbst, muß dahin beantwortet werden, daß vom platonischen Sokrates, der weder mit dem historischen noch mit Platon selbst verwechselt werden darf, die Rede ist. Mit Recht bemerkt Bonitz (Platonische Studien[3] S. 310), daß Platon im allgemeinen die Gründe darlegt, welche von der Naturphilosophie zur Begriffsphilosophie führen.

hier (S. 100 D) beide Möglichkeiten — und vielleicht noch mehrere — offen gelassen.[1]) Nur eins steht fest: daß die Ideen wirkende Ursachen sind; wenn etwas schön ist, ist es so wegen des Schönen, und alle anderen Erklärungen sind abzuweisen. Bei den dialektischen Erörterungen ist stets von der Annahme einer Idee, bzw. von der Aufstellung einer Definition, als Voraussetzung (*ὑπόθεσις*) auszugehen[2]), deren Richtigkeit zuerst durch Betrachtung ihrer Konsequenzen geprüft werden muß. Wenn aber jemand verlangt, daß man für die Voraussetzung selbst Rechenschaft gebe (*διδόναι λόγον*), muß man zur Aufstellung höherer Voraussetzungen, d. h. zur Annahme von höheren Ideen, schreiten, bis man zu etwas an sich Hinreichendem (*τι ἱκανόν* S. 101 E) gelangt. Was das heißen soll, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber aus der Kritik der Lehre des Anaxagoras können wir schließen, daß Platon an das Gute denkt, an die Voraussetzung von der Zweckmäßigkeit der Weltordnung. Wie im *Staate* gezeigt werden wird, hängen sämtliche Ideen von der Idee des Guten ab.[3])

Hieraus folgt, daß entgegengesetzte Ideen unvereinbar sind. Auf die Gegenbemerkung eines anwesenden Freundes[4]) wird behauptet, daß zwar die Dinge, wie vorher dargetan, aus ihren Gegensätzen entständen, aber die Ideen könnten es nicht (S. 103 A—C). Das Große selbst kann niemals klein werden, ja sogar ein Mensch kann nicht zugleich groß und klein sein, außer in relativem Sinne, wenn er mit anderen Menschen verglichen wird; wenn der Begriff des Kleinen an etwas Großes herantritt, muß das Große entweder sich entfernen oder zugrunde gehen (S. 102 D—E). Und dies gilt nicht allein von den entgegengesetzten Ideen selbst, sondern auch von einer Idee und einem Dinge, das deren Gegensatz in sich schließt. So ist der Schnee mit der Wärme, das Feuer mit der Kälte, die Dreizahl mit der Idee der geraden Zahlen unvereinbar usw. (S. 103 C ff.). Hieraus wird nun

1) Leider ist gerade hier der Text korrumpiert; doch scheint es sicher zu sein, daß die beiden Hauptmöglichkeiten die *παρουσία* und die *κοινωνία* sind. Daneben findet man im Dialog auch andere Ausdrücke: *μετέχει* (S. 100 C), *τἆλλα μεταλαμβάνοντα* (S. 102 B), *ὅταν προσίῃ* (S. 102 E) usw. Vgl. Lutosławski S. 255.

2) Dies hypothetische Verfahren war schon im *Menon* (S. 86 E ff.) durch ein mathematisches Beispiel erläutert worden.

3) Die schwierige, aber überaus bedeutungsvolle Stelle ist mit großer Klarheit erläutert worden von Goodrich in der Classical Review XVII, S. 381 ff. und XVIII, S. 5 ff. (1903—04).

4) Ob damit Antisthenes gemeint ist (Dümmler, Akademika S. 201 ff.), muß dahingestellt werden.

die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele abgeleitet. Denn gerade durch die Anwesenheit der Seele erhält der Körper das Leben, ganz wie das Feuer ein Ding warm macht, und daher ist die Seele mit dem Gegensatz des Lebens unvereinbar. So wahr wie die Dreizahl ungerade ist, ist die Seele unsterblich (S. 105 B—E). Doch hiermit ist der Beweis noch nicht zu Ende. Es gibt immer noch zwei Möglichkeiten, weil die Seele die Berührung mit dem Tode sowohl dadurch vermeiden kann, daß sie zugrunde geht, als dadurch, daß sie den Körper verläßt; in jenem Falle würde „unsterblich" nur die Bedeutung von „nicht tot" haben und die Unsterblichkeit nicht dasselbe sein wie die Unvergänglichkeit. Hierauf wird nur geantwortet, wenn irgend etwas unvergänglich sei, müsse es das Unsterbliche sein (S. 106 D). Also kann die Seele nicht zugrunde gehen, sondern muß sich bei Annäherung des Todes aus dem Körper entfernen.

Die Schwäche dieses Beweises braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Nicht nur ist der Begriff der Unsterblichkeit sehr willkürlich behandelt, indem er eigentlich nur durch eine sprachliche Zufälligkeit gewonnen worden ist (ἀ-θάνατος = das, was mit dem Tode nichts zu tun hat — und nimmer haben wird?), sondern der Beweis ist auch nur dadurch möglich geworden, daß die Seele von Anfang an als Lebensprinzip bezeichnet worden ist. Wir müssen jedoch hier Halt machen, um die Hauptsumme der bisher dargestellten Lehren, namentlich der Ideenlehre, zusammenzufassen, wobei besonders das Verhältnis zum *Symposion* zu beachten ist.

Gewissermaßen muß der Standpunkt des *Symposion* als der vollkommenere betrachtet werden. Es war dort Platon gelungen, in bezug auf das Schöne — denn davon war allein die Rede — die Wahrheit aufzufassen und auszudrücken, daß es dasselbe Schöne ist, das sich in allem, was schön ist, offenbart (S. 210 B ff.). In der Idee fand er das für die Dinge Gemeinsame. Auf dieser Höhe vermochte er sich jedoch nicht zu halten. Nachdem die Unterschiede innerhalb der Existenz durch Betrachtung des gemeinsamen Bandes, durch das die Dinge zusammengehalten werden, ausgeglichen waren, entstand ein neuer Gegensatz: zwischen dem Gemeinsamen und dem Besonderen, zwischen der Idee und den Dingen. Und in bezug auf das Verhältnis zwischen der Idee und den Dingen können wir uns nicht mit der im *Symposion* aufgestellten Formel, der Teilnahme, begnügen, sondern die aus früheren Dialogen gekannte Anwesenheit taucht als eine zweite Möglichkeit wieder auf, und Platon wagt es nicht, sich für die eine oder die andere entschieden auszusprechen.

Es muß nun eingestanden werden, daß diese Umstände es scheinbar empfehlen, den *Phaedon* vor dem *Symposion* anzusetzen. Allein dieser Gedanke läßt sich kaum aufrechterhalten. Wir finden die Ideenlehre im *Phaedon* viel schärfer entwickelt als im *Symposion* und außerdem auf allen Gebieten durchgeführt, während im *Symposion* nur vom Schönen gehandelt wird. Platon arbeitet sich im *Symposion* zur Erkenntnis der Idee hinauf, aber im *Phaedon* zieht er die Folgen, und diese bringen, ohne daß er sich dessen recht bewußt ist, auf einer anderen Stelle einen neuen Gegensatz herein. Im *Phaedon* finden wir auch zum ersten Male die Idee durch ihren eigentlichen, technischen Namen, *εἶδος* oder *ἰδέα*, bezeichnet, während im *Symposion* einfach „das Schöne" gesagt wurde.[1]) Anfangs werden auch im *Phaedon* ähnliche Ausdrücke gebraucht mit Hinzufügung von „das, was ist" (ὃ *ἔστι*) oder „das Wirkliche" (*τὸ ὄν*), wodurch den Ideen, wie wir schon gesehen haben, gleichsam eine qualifizierte Wirklichkeit beigelegt wird[2]); später werden aber diese Ausdrücke durch das Wort „Idee" ersetzt (*εἶδος* S. 102 B, 104 C; *ἰδέα* S. 104 B). Freilich haben wir auch in früheren Dialogen die Ausdrücke *εἶδος* und *ἰδέα* angetroffen, jedoch nicht in dieser scharf ausgeprägten Bedeutung, wie sie ja auch im *Phaedon* selbst in anderen Bedeutungen (Form, Aussehen, Art oder Gattung) vorkommen. Am nächsten stehen Stellen wie *Hippias maior* S. 289 D, *Euthyphron* S. 6 D—E und *Menon* S. 72 C, wo das *εἶδος* oder die *ἰδέα* als konstituierendes Merkmal des Begriffes bezeichnet wird, aber damit haben wir noch nicht die Lehre von den selbständigen, auf die Dinge einwirkenden Ideen erreicht. Durch die rein logische Begriffsbestimmung ist Platon zur Erkenntnis der metaphysischen Ideen gelangt. Anders verhält es sich endlich mit dem *Kratylos* S. 389 B, wo mit dem *εἶδος* des Weberschiffes das Muster gemeint wird, nach dem die Weberschiffe gemacht werden (s. o. S. 153). Im *Staate* erscheinen dagegen *εἶδος* und *ἰδέα* öfters in der ganz ausgeprägten Bedeutung der „Idee".

Die von Platon aufgestellte Vergleichung von Ideen und Dingen mit Körper und Seele ist nun in der Tat ganz willkürlich. Denn die einzelne Seele ist ja doch ebensowenig wie der einzelne Körper eine

1) Der Ausdruck *τὸ ἐπ' εἴδει καλόν* (S. 210 B) bedeutet nur: das äußerlich Schöne.

2) Im *Hippias maior* S. 287 D wird auch das an sich Schöne als wirklich bezeichnet, ohne jedoch in dieser Beziehung den einzelnen schönen Dingen entgegengesetzt zu werden. Dagegen wird im *Staate* V, S. 476 E ff. alles, was nicht Idee ist, außerhalb der Wirklichkeit gesetzt. S. unten.

Idee, und die Folgerung für die Unsterblichkeit der einzelnen Seele — nicht der Idee der Seele — ist unberechtigt; ja, es läßt sich sogar behaupten, daß die Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums der Ideenlehre widerstreitet.[1]) Im *Symposion* finden wir auch diese Lehre nicht, sondern es wird mit klaren Worten ausgesprochen, daß nur durch die Zeugung die Unsterblichkeit, d. h. die des ganzen Menschengeschlechtes, möglich ist (S. 207 D, 208 B); zum Schlusse wird jedoch angedeutet, daß, wer das an sich Schöne geschaut hat, unsterblich werden könne, wenn es überhaupt einem Menschen möglich ist (S. 212 A). Auch in dieser Beziehung erscheint also die im *Symposion* vorgetragene einheitliche Weltauffassung als gebrochen, indem im *Phaedon* der einzelnen Seele eine fortdauernde Selbständigkeit zuerkannt wird; aber die nachfolgenden Schriften stimmen hierin mit dem *Phaedon* überein. Es muß angenommen werden, daß Platon die individuelle Unsterblichkeit aus ethischen Rücksichten nicht hat aufgeben können, wie es aus dem *Gorgias* ersichtlich ist; deshalb hat ihn die Lehre des *Symposion* auf die Dauer nicht befriedigen können.

Endlich ist auch die Lehre des *Symposion* von den Zwischenbegriffen im *Phaedon* wesentlich umgebildet. Im *Symposion* war die Rede von der Vorstellung als in der Mitte stehend zwischen Wissen und Unwissenheit (S. 202 A), von Dämonen als in der Mitte stehend zwischen Göttern und Menschen (S. 202 E) und schließlich von den Philosophen als in der Mitte stehend zwischen den Weisen (d. h. den Göttern) und den Toren, und der Dämon Eros wurde als Philosoph bezeichnet (S. 204 A—B). Wenn dagegen im *Phaedon* von Philosophen gesprochen wird, meint Platon wirkliche Menschen, also Geschöpfe, die der niedrigsten Stufe angehören, aber es wird angenommen, daß sie sich durch ihre Philosophie bis zur höchsten Stufe, der Erkenntnis der Ideen, erheben können. Zwar ist das Erdenleben der Philosophen nur ein beständiges Streben, und die Philosophie wird nicht wie im *Gorgias* und *Euthydemos* als Inhaberin der Wahrheit bezeichnet (vgl. o. S. 155 f.); aber das ganze Gewicht wird darauf gelegt, ob dies Streben vorhanden ist oder nicht. Zwar sind die Philosophen nur Menschen, aber durch die Philosophie können sie sich zum Göttergeschlecht emporheben (S. 82 B). Es bedeutet nichts, was man ist, sondern was man liebt: die Weisheit oder etwas Körperliches, es sei nun Geld oder Ehre (S. 68 C, 82 C). Der Philosoph

1) Deshalb versuchte auch Teichmüller in mehreren Schriften nachzuweisen, daß Platon keine individuelle Unsterblichkeit gelehrt habe; die Worte Platons sind jedoch zu unzweideutig.

hat somit die ihm im *Symposion* angewiesene Zwischenstellung nicht behaupten können; jetzt besteht der Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Verehrer des Körpers, und dieser Gegensatz ist mit dem zwischen Seele und Körper oder zwischen den Ideen und den Dingen zu vergleichen. Auch dies Verhältnis werden wir später wiederfinden. —

An die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele schließen sich im *Phaedon* mythische Schilderungen des Lebens nach dem Tode. Während im *Gorgias* nur vom Totengericht und von Strafe oder Belohnung der Verstorbenen die Rede war, indem unterschieden wurde zwischen den Ungerechten (sowohl heilbaren als unheilbaren) und den Gerechten, von denen jene in den Tartaros, diese zu den Inseln der Seligen geschickt werden, finden wir hier eine viel ausgeführtere Schilderung. Jede Seele wird von dem ihr im Leben zugeteilten Dämon vor das Gericht geführt und von dort weiter in die Unterwelt (S. 107 D). Hier müssen die Seelen viele Wanderungen durchmachen, und allerlei Belohnungen und Strafen werden über sie verhängt, je nach ihrem Verdienst. Nur die großen Verbrecher werden in den Tartaros geworfen; jedoch sind es nur die ganz unheilbaren, die niemals wieder herausgelassen werden. Diejenigen aber, welche ein Leben der Durchschnittsmenschen gelebt haben, sowie die großen Verbrecher, sofern sie von den Menschen, denen sie unrecht getan haben, Vergebung erlangt haben, werden an den acherusischen See geführt, wo sie nach ihrem Verdienste bestraft oder belohnt werden. Die Frommen werden dagegen auf die obere Erde geführt — es beruht nämlich auf einem Irrtum, wenn wir Menschen glauben, daß wir auf der Oberfläche der Erde wohnen, da wir doch in der Tat in Höhlungen der Erde wohnen, wo wir die himmlischen Körper über uns nicht zu sehen vermögen, wie sie wirklich sind (S. 108 D—111 C) —; unter ihnen werden wiederum besonders die Philosophen geehrt, die in noch schönere Wohnungen geführt werden, wo sie ohne Körper ewig leben (S. 113 D—114 C). Endlich werden diejenigen, welche an den acherusischen See gekommen sind, nachdem sie eine Zeit dort verweilt haben, auf die Erde zurückgeschickt, um in einer anderen Gestalt wiedergeboren zu werden (S. 113 A). Die neuen Inkarnationen werden in einem anderen Zusammenhange besprochen, wo ausgeführt wird, wie die Seelen je nach ihrem verschiedenen Charakter in verschiedene Tierleiber inkarniert werden: die Fresser, Wüstlinge und Säufer werden zu Eseln, die Tyrannen zu Raubtieren, ehrbare Leute, die sich nur aus Gewohnheit und ohne Philosophie der Sittsamkeit und Gerechtig-

keit befleißigt haben, werden zu Bienen, Wespen und Ameisen[1]); nur die Philosophen werden zu den Göttern erhoben (S. 81 E—82 C). Daß diese Theorie nicht ganz ernsthaft gemeint ist, leuchtet ein; aber Platon hat doch unzweifelhaft an die Ewigkeit und Fortdauer der Seelen unter irgendeiner Form geglaubt.

So hat Platon im Anschluß an den Bericht von den letzten Stunden und dem Tode des Sokrates eine zusammenhängende Darstellung seiner Weltauffassung und seiner Anschauungen vom Wesen und Leben der Seele gegeben. Eine solche Verkündigung einer Lebensanschauung, welche Leben und Tod, die sichtbare und die unsichtbare Welt und die lenkenden Weltkräfte umfaßt, haben wir in keiner früheren Schrift angetroffen. Die Lebensanschauung des *Phaedon* macht in der Tat ein Ganzes aus, und es ist nicht zu verwundern, daß man sich oft gerade an den *Phaedon* gewendet hat, wenn man vom Inhalt der platonischen Philosophie die zuverlässigste Kunde haben wollte; anderseits findet sich aber auch, namentlich in dem ausgeprägten Dualismus, worauf das ganze System ruht, im Inneren der Lebensanschauung ein Keim der Kräfte, welche späterhin zersetzend oder wenigstens umbildend wirken sollten.

V. Der Staat.

Der *Staat*, das mächtigste und großartigste Werk Platons, steht in der Mitte seiner gesamten schriftstellerischen Tätigkeit. Diese Wahrheit ist freilich nicht immer anerkannt worden. In älterer Zeit rechnete man den *Staat* wegen seiner positiv-konstruktiven Natur zu der spätesten Klasse von Platons Schriften (so Schleiermacher, Hermann und Zeller), ohne sich durch den bedeutenden Unterschied in der Lebensauffassung und im Gedankengange, der ihn von den notorisch späteren *Gesetzen* trennt, beirren zu lassen. Anderseits haben aber auch andere (z. B. Krohn) den *Staat* für die älteste unter den platonischen Schriften erklärt, was jedoch nur durch totale Verkennung der Natur des Werkes hat geschehen können.

Es wäre sehr zu wünschen, wenn wir uns, wie wir es bei den früheren Schriften gekonnt haben, sofort an die Schrift selbst wenden könnten, um ihre Stelle in der Reihenfolge von Platons Schriften genauer feststellen zu können. Ehe wir aber zu dieser Arbeit schreiten,

1) Daß hiermit besonders an Isokrates gedacht werden sollte (Reinhardt, De Isocratis aemulis S. 32 f. [Diss. Bonn 1873]), brauchen wir nicht anzunehmen. Es gab wohl auch andere Philister in Athen und anderswo.

muß der Boden gereinigt werden. Es sind nämlich bezüglich der Komposition und der Entstehungsweise des *Staates* von verschiedenen Seiten Ansichten vorgetragen worden, welche es uns, wenn sie wahr wären, unmöglich machen würden, den *Staat* und seinen Lehrgehalt an einer bestimmten Stelle unter den platonischen Schriften einzureihen, sondern uns vielmehr dazu nötigen würden, ihn über mehrere Perioden zu verteilen, und zwar so, daß die in jeder einzelnen Periode entstandenen Partien des Dialoges aus allen Teilen desselben herausgeholt werden müßten. Die Versuchung liegt zwar nahe, diese ganze Arbeit liegen zu lassen und uns auf eine positive analytische Darstellung des Inhaltes des Staates zu beschränken, wodurch unzweifelhaft viele scheinbare Schwierigkeiten sich von selbst erledigen würden; aber die Verbreitung jener von den angesehensten Forschern vorgetragenen und unterstützten Anschauungen nötigt uns dazu, die Frage aufzunehmen. Vielleicht werden wir dadurch auch einen positiven Ertrag gewinnen.

Es ist im höchsten Grade zu bedauern, daß der *Staat* nicht zu den Schriften Platons gehört, die Bonitz in seinen „Platonischen Studien" analysiert hat. Dadurch hätte sich unsere Arbeit gewiß sehr vereinfacht und wäre vielleicht sogar überflüssig gewesen, weil sich in diesem Falle wenigstens ein Teil der Mißverständnisse nicht hätte bilden können. Jetzt ist es notwendig, um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, zunächst eine kurze Übersicht über den Inhalt und Verlauf des Dialoges zu geben; daran wird sich die Darstellung und Kritik der von der Entstehungsweise desselben aufgestellten Theorien anschließen können. Dann erst wird sich die Frage nach der chronologischen Stellung des ganzen Dialoges unter den platonischen Schriften beantworten lassen.

Im Hause des alten Kephalos im Peiraieus unterhält sich Sokrates mit Kephalos, dessen Sohn Polemarchos, den Brüdern Platons[1]), Glaukon und Adeimantos, und dem Sophisten Thrasymachos. Im Laufe des Gespräches erhebt sich die Frage nach der Definition der Gerechtigkeit. Zuerst werden einige oberflächliche Definitionen abgewiesen: z. B. die Gerechtigkeit bestehe darin, daß man anvertrautes Gut zurückgebe, oder daß man seinen Freunden nütze und seinen Feinden schade. Ja, Sokrates will es nicht einmal als gerecht anerkennen, den Guten zu nützen und den Bösen zu schaden, da man überhaupt niemand schaden dürfe. Diese Behauptung wird von Thrasymachos heftig be-

1) Daß Glaukon und Adeimantos die Brüder Platons sind, bezweifelt Hermann (S. 24), jedoch, was den *Staat* betrifft, ohne genügenden Grund. Anders verhält es sich im *Parmenides*.

stritten, welcher die Gerechtigkeit als den Vorteil des Stärkeren definiert und besonders die Tyrannen preist, weil sie sich durch ihr ungerechtes Treiben das höchste Glück verschaffen können. Gegen ihn behauptet Sokrates, daß es die Pflicht des Regenten sei, für das Wohl der Untertanen zu arbeiten, und daß die Gerechtigkeit imstande sei, jede Gesellschaft, sogar eine Räuberbande stärker und die Menschen überhaupt glücklich zu machen. Dies ist der Hauptinhalt des ersten Buches.

Im zweiten Buch erklärt sich Glaukon mit Sokrates' Beweisgründen unzufrieden und übernimmt mit Adeimantos zusammen die Verteidigung der Ungerechtigkeit, jedoch nur aus rein theoretischem Interesse, ohne selbst die Ansichten des Thrasymachos zu teilen. Auf die Behauptung des Sokrates, daß die Gerechtigkeit nicht nur wegen ihrer Folgen in der Zukunft, sondern um ihrer selbst willen vorzuziehen sei, verlangen Glaukon und Adeimantos, daß die Frage ohne Rücksicht auf Belohnung oder Strafe ganz rein für sich aufgestellt werde; neben den vollkommen Gerechten, der von allen Menschen als ungerecht angesehen wird und deshalb der Verfolgung und Mißhandlung ausgesetzt ist, soll der vollkommen Ungerechte gestellt werden, der von allen Menschen als gerecht angesehen wird und deshalb nicht nur selbst durch seine Ungerechtigkeit allerlei Vorteile und Genüsse erlangt, sondern auch von allen Mitmenschen geehrt wird und auch nach dem Tode keine Strafe zu gewärtigen hat. Wer ist dann der glücklichere?

Um diese Frage zu beantworten, findet es Sokrates zweckmäßig, zuerst die menschliche Gesellschaft zu betrachten. Er will einen idealen Staat konstruieren; wenn dieser wirklich vollkommen ist, muß die Gerechtigkeit darin zu finden sein; wenn man aber die Gerechtigkeit im Staate gefunden hat, muß eine Vergleichung zwischen Staat und Individuum ihre Stelle auch in diesem und ihre Bedeutung für dasselbe klarmachen können. Zuerst wird also eine Schilderung der ersten Entwickelung der menschlichen Gesellschaft entworfen, wobei besonders auf die immer zunehmende Bedeutung der Arbeitsteilung Gewicht gelegt wird. Namentlich wurde beim Entstehen des Krieges die Aussonderung des Kriegerstandes, der „Wächter" des Staates, nötig. Von großer Wichtigkeit ist die Erziehung dieser Wächter, die im Schluß des zweiten und im ganzen dritten Buch besprochen wird. Sie müssen sowohl durch Musik (in der griechischen Bedeutung des Wortes) als durch Gymnastik ausgebildet werden; beachtenswert ist besonders die scharfe gegen die Dichter gerichtete Kritik; der Einfluß der Dichter wird geradezu als demoralisierend

bezeichnet. Aus den Wächtern wird nun ein engerer Kreis, die „Herrscher", ausgeschieden; sowohl diese als die übrigen Wächter, die „Helfer", sollen sich dem Dienst des Staates ausschließlich widmen, in besonderen Kasernen wohnen und kein privates Eigentum besitzen; auch die Weiber sollen ihnen soweit möglich gemein sein.

Nachdem der Staat gegründet und seine Vollkommenheit erwiesen ist, wird im vierten Buch die Frage aufgeworfen, ob sich die vier Kardinaltugenden darin nachweisen lassen, und an welcher Stelle. Nach Auffindung der übrigen Tugenden zeigt es sich, daß die Gerechtigkeit allein darin bestehen kann, daß jeder Stand seine besondere Arbeit ausführt.

Diese Betrachtung ist nun auf das Individuum zu übertragen. Es wird nachgewiesen, daß die menschliche Seele aus drei Teilen besteht, einem vernünftigen, einem mutigen und einem begehrenden, und diese drei Teile entsprechen den drei Ständen der Gesellschaft. Es ergibt sich also durch die Analogie, daß die Gerechtigkeit darin besteht, daß jeder Seelenteil die ihm gebührende Stelle einnimmt, d. h. daß die Vernunft mit Hilfe des Mutes die Begierden beherrscht.

Hiermit ist die gesuchte Definition der Gerechtigkeit gefunden, und es bleibt nun zu untersuchen, ob dieselbe den Menschen glücklich machen könne. Diese Untersuchung wird durch eine Gegenprobe gemacht. Der idealen Staatsverfassung, die sowohl Königtum als Aristokratie genannt werden kann, und dem entsprechenden idealen Zustande der Seele werden vier schlechte Staatsverfassungen und seelische Zustände gegenübergestellt.

Als sich aber Sokrates am Anfang des fünften Buches zur Schilderung der schlechten Zustände anschickt, wird er von Adeimantos unterbrochen. Dieser fordert eine weitere Erläuterung dessen, was Sokrates von der Frauengemeinschaft der Wächter angedeutet hatte. Hierdurch wird eine Digression veranlaßt, die erst am Anfang des achten Buches abschließt; die eine Frage zieht nämlich viele andere nach sich, und zuletzt erhebt sich das Gespräch zu den höchsten Gegenständen der Philosophie. Zuerst wird die Forderung von der Anteilnahme der Frauen an der Staatsregierung aufgestellt und ihre Ausbildung dazu abgehandelt; nachher werden für die Frauengemeinschaft der Wächter genauere Regeln aufgestellt. In beiden Fällen wird sowohl die Nützlichkeit als die Möglichkeit der erforderten Ordnung untersucht; indem aber die Möglichkeit der zweiten Reform untersucht werden soll, wird die Frage auf die Möglichkeit der ganzen vorgeschlagenen Staatsordnung ausgedehnt, und als unumgängliche

Bedingung für deren Durchführung wird ausgesprochen, daß entweder die Philosophen Könige werden müssen, oder die Könige Philosophen.

Hierdurch geschieht der Übergang zur Frage nach dem Wesen des Philosophen. Der Philosoph wird definiert als ein Mensch, der nach Erkenntnis trachtet, und Gegenstand der Erkenntnis ist das wahrhaft Seiende. Aber gewöhnlich werden die Philosophen als unpraktische Leute geringgeschätzt, und es wird auch zugegeben, daß eine philosophisch angelegte Natur ohne genügende Ausbildung nutzlos ist; doch genügt zur schwierigen Aufgabe, die Philosophen richtig auszubilden, die vorher geschilderte Ausbildung keineswegs, sondern es gilt für die Philosophen, den längeren Weg zu gehen und die Erkenntnis der Idee des Guten zu erlangen. Von der Idee des Guten wird alles erhellt; sie macht die Ideen sichtbar für die Vernunft, ebenso wie die Sonne die körperlichen Dinge für die Augen sichtbar macht. Das irdische Menschenleben wird mit dem Aufenthalt in einer Höhle verglichen, in der die Menschen festgebunden sind, so daß sie sich nicht umdrehen können. Hinter ihnen leuchtet ein Feuer; vor sich sehen sie aber nur Schatten. Der Philosoph muß aus der Höhle heraussteigen ans Licht der Sonne (d. h. der Idee des Guten); von dort soll er jedoch in die Höhle zurückkehren, um die gebundenen Menschen zu lösen und umzudrehen, damit sie gegen das Licht schauen können. Die philosophische Ausbildung soll bestehen in der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und der höchsten aller Wissenschaften, der Dialektik. Nach vollendeter Ausbildung sollen die Philosophen sich mit der praktischen Politik abgeben; in ihrem Alter soll es ihnen aber auch von Zeit zu Zeit gestattet sein, sich der philosophischen Kontemplation hinzugeben.

Am Anfang des achten Buches wird der abgebrochene Faden wieder aufgenommen und von den vier schlechten Staatsverfassungen: der Timokratie, der Oligarchie, der Demokratie und der Tyrannis, eine Schilderung gegeben; mit diesen werden außerdem vier Einzelmenschen parallelisiert, die in ihrer Seele dieselbe abnorme Mischung der Bestandteile tragen, wie die entsprechenden Staatsverfassungen. Sowohl in der Gesellschaft als bei den Individuen werden nicht allein die Zustände geschildert, sondern auch die Entwickelung, die als eine fortwährende Entartung bezeichnet wird. Auf der letzten Stufe gelangen wir zur tyrannischen Natur, d. h. zu einem Menschen, dessen Seele in derselben Weise wie die Tyrannis organisiert ist, dadurch, daß ein einzelner Trieb oder eine Leidenschaft sich der Alleinherrschaft bemächtigt hat. Es wird nachgewiesen, daß ein solcher Mann der

allerunglücklichste ist, namentlich wenn er zugleich Tyrann eines Staates geworden ist. Diese ganze Auseinandersetzung nimmt das achte und das neunte Buch ein.

Nachdem hiermit das anfangs gesetzte Ziel erreicht ist, wird im zehnten Buch die Behandlung einer Frage, welche schon im zweiten und dritten Buch erörtert war, nämlich von der Verwerflichkeit der Dichtkunst, wieder aufgenommen. Jetzt läßt sich die Sache gründlicher abhandeln, nachdem die Teile der Seele beschrieben sind und die Ideenlehre dargestellt ist; die Dichtkunst erzeugt in der Seele des Menschen eine schlechte Verfassung. Schließlich nimmt Sokrates das Zugeständnis zurück, daß die Gerechtigkeit für sich allein betrachtet werden und daß man daher ihre Belohnung sowohl im Leben als nach dem Tode unbeachtet lassen sollte. Nachdem die Unsterblichkeit der Seele bewiesen ist, wird eine Schilderung gegeben von dem Totengericht, den Belohnungen und Strafen der Seelen, ihren Wanderungen durch Himmel und Erde und ihrer Wahl des neuen Lebens, das sie nach Vollendung der Wanderungen wieder auf der Erde leben sollen. Das Schlußergebnis lautet so, daß wir nach Gerechtigkeit und Einsicht streben müssen, um sowohl hier als in der tausendjährigen Wanderung glücklich zu sein. —

Es ist aus dieser Übersicht ersichtlich, daß der Inhalt des *Staates* ein überaus reicher und bunter ist, und daß die verschiedenen im Dialoge abgehandelten Gegenstände mit großer Freiheit durcheinander geworfen sind, jedoch so, daß das anfangs gesetzte Ziel zuletzt erreicht wird. Es ist gar nicht leicht, das Hauptthema des *Staates* und den von Platon darin verfolgten Zweck mit wenigen Worten anzugeben. Die nächstliegende Antwort, welche auch am häufigsten gegeben wird, ist die, daß der *Staat* sich mit der Konstruktion einer idealen Staatsverfassung hauptsächlich abgibt; der Titel der Schrift ist ja auch *Πολιτεία*. Im *Staate* selbst wird freilich das Thema ganz anders angegeben. Es wird ausgegangen von der Frage, wie die Gerechtigkeit zu definieren sei, und ob sie die Menschen glücklich mache, und die Frage von der idealen Staatsverfassung wird ausdrücklich zu dem Zweck eingeführt, durch Betrachtung der größeren Verhältnisse das Verständnis der kleineren zu erleichtern, um dadurch die Gerechtigkeit deutlicher erkennen und richtiger definieren zu können (II, S. 368 D ff.); es wird ferner wiederholt betont, daß die Frage von der Staatsverfassung den Ausgangspunkt des Gespräches eigentlich nicht angeht (V, S. 472 B ff. VI, S. 484 A—B). Hieraus ist jedoch nicht zu schließen, daß auch für Platon selbst die Sache so gestanden habe. Es ent-

spricht vielmehr genau seiner sonstigen Methode, den Ausgangspunkt seiner Darlegungen so zu wählen, daß derselbe dem eigentlichen Hauptthema scheinbar fern liegt; in einigen Fällen (z. B. im *Gorgias*) wird sogar nicht einmal wie hier (und im *Sophistes*) zum Ausgangspunkte zurückgekehrt. Wahrscheinlich stammt auch nur der Haupttitel *Πολιτεία* von Platon selbst, während der Untertitel *περὶ δικαίου* späteren Ursprunges ist.

Wenn es aber auch eingestanden werden muß, daß die Frage von der Staatsordnung den Verfasser selbst am stärksten interessiert hat, wie sie auch entschieden bei den Lesern Platons das höchste Interesse erregt hat, so ist doch die Frage von der Gerechtigkeit mit einer solchen Ausführlichkeit behandelt und durch die formelle Anordnung des Dialoges so deutlich als der eigentliche Hauptgegenstand des Gespräches bezeichnet worden, daß es nicht erlaubt ist, darin bloß einen Vorwand zur Behandlung der Staatsverfassungsfrage zu erblicken. Das Verhältnis ist vielmehr so zu bezeichnen, daß der Hauptzweck des *Staates* darin liegt, eine rationelle Grundlage für die gesamte Ethik, die soziale sowie die individuelle, zu geben, und gerade der Nachweis des genauen Zusammenhanges zwischen der Individual- und Sozialethik, der sich auf die geniale Zusammenstellung der Seelenteile mit den Gesellschaftsklassen gründet, scheint für Platon selbst als der Grundgedanke, worauf das ganze Werk gebaut ist, und als der Gewinn, mit dem er die philosophische Wissenschaft bereichert hatte, festgestanden zu haben.

Diese Auffassung des *Staates* ist indessen keineswegs die allgemein anerkannte, und es ist auch nicht schwer zu verstehen, daß viele Gelehrte, welche diesen Grundgedanken nicht erkannt haben, im bunten Inhalt des *Staates* eine Einheit zu finden außerstande gewesen sind. Die Folge davon ist, daß so viele wunderbare Theorien vom sukzessiven Entstehen des *Staates* aus heterogenen Bestandteilen, die aus verschiedenen Zeiten in Platons Leben herstammen sollen, entstanden sind.

Eine derartige Annahme wurde zuerst von Hermann aufgestellt.[1]) Während er die Hauptmasse des *Staates* der spätesten Gruppe von Platons Schriften hinzurechnete, betrachtete er das erste Buch als eine ursprünglich selbständige Schrift, die schon gleichzeitig mit den ältesten Schriften Platons abgefaßt sei, und außerdem meinte er, daß die große Digression in den Büchern V—VII nach der Abfassung des eigentlichen Kernes des *Staates*, der Bücher II—IV und

1) Hermann S. 535 ff.

VIII—IX, hinzugefügt sei; schließlich sei das zehnte Buch zu allerletzt und zwar beträchtlich später hinzugefügt worden. Die sukzessive Entwickelung von Platons Philosophie, die Hermann im allgemeinen annahm, meinte er also auch speziell für diese Schrift nachweisen zu können. Derselbe Gedanke wurde weiter ausgeführt von Krohn, der sich indessen nicht nur darauf beschränkte, für die Abfassung des *Staates* eine längere Zeitperiode anzunehmen und die zeitliche Reihenfolge des Entstehens der einzelnen Partien als eine von der überlieferten Ordnung abweichende zu betrachten, sondern auch innerhalb jeder einzelnen Partie eine sukzessive Änderung im Gedankengange Platons nachzuweisen versuchte.[1]) Die Ansichten Krohns wurden später von Pfleiderer in einigen Punkten modifiziert.[2])

Aus einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte bestrebten sich später Usener und Rohde, einen sukzessiven Entwickelungsprozeß des *Staates* nachzuweisen.[3]) Sie gingen von der Einleitung des *Timaeos* aus, wo ein Teil des Inhaltes des *Staates* rekapituliert wird, und gelangten dabei zu der Annahme, daß nur diejenigen Partien des *Staates*, welche bei dieser Rekapitulation berücksichtigt werden, nämlich die Teile der Bücher II—V, wo von der idealen Staatsordnung direkt gehandelt wird, dem ursprünglichen *Staate* angehören, während alles, was das Individuum angeht (d. h. die Frage nach der Definition und dem Wert der Gerechtigkeit, sowie die Lehre von der Dreiteilung der Seele), und natürlich auch die Vergleichung zwischen dem Individuum und dem Staate, sowohl in diesen Büchern als in VIII—IX, und schließlich auch die übrigen Bücher, welche sich mit den höchsten philosophischen Gegenständen beschäftigen, einer späteren Umarbeitung und Erweiterung des ursprünglichen Planes angehören sollen.

Obgleich die zuletzt erwähnten Gelehrten, welche unabhängig voneinander zu ihren Resultaten gelangt sind, als die Erben Hermanns

1) A. Krohn, Der platonische Staat (Halle 1876). Er setzt hier die Digression in den Büchern V—VII später als VIII—IX an, und X betrachtet er als zwischen V und VI abgefaßt; ein Teil der Beweise für das Unglück der Tyrannen in IX soll jedoch später entstanden sein als VII. In einer späteren Schrift „Die platonische Frage" (Halle 1878) wird die letzte Annahme zurückgenommen, während zugleich X vor V angesetzt wird.

2) E. Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage (Freiburg i. B. 1888); Sokrates und Plato (Tübingen 1896). Er betrachtet nur V, S. 471 C—VII als die zuletzt abgefaßte Partie.

3) Die Ansichten Useners bei Brandt, Zur Entwickelung der platonischen Lehre von den Seelenteilen (Progr. München-Gladbach 1890). E. Rohde, Psyche II ², S. 265 ff. Vgl. O. Crusius, Erwin Rohde S. 277 ff.

und Krohns auftreten[1]), sind doch sowohl ihre Beweisgründe als ihre Resultate von denen der Vorgänger weit verschieden, zum Teil sogar ihnen gerade entgegengesetzt.[2]) Nach ihrer Theorie hätte ja Platon mit der politischen Frage angefangen, um den Parallelismus zwischen Staat und Individuum erst nachträglich einzuführen, während Hermann gerade umgekehrt die Diskussion von der Gerechtigkeit, die das erste Buch aufnimmt, für den ältesten Teil des Werkes hielt, und ebenso wird die besonders von Krohn so stark betonte Eigentümlichkeit, die Einfügung der großen Digression, welche die Bücher V—VII umfaßt, durch jene Theorie gar nicht erklärt, da ja die Rekapitulation im *Timaeos* auch einen Teil des fünften Buches umfaßt; besser läßt sie sich dagegen mit den Ansichten Pfleiderers vereinigen. Selbstverständlich wird aber auch die stärkste Uneinigkeit unter den Anhängern der Lehre von der sukzessiven Entstehung des *Staates* zu ihrer Widerlegung nicht ausreichen; es wäre ja dennoch möglich, daß ein Teil ihrer Beweisgründe richtig sein könnte. Dagegen muß, wer jene Lehre verficht, sich unbedingt klarmachen, unter wessen Fahne er kämpft; denn die dafür angeführten Argumente widersprechen sich zum Teil gegenseitig. Leider macht dieser Umstand auch die Widerlegung komplizierter, weil er dazu nötigt, die erwähnten Argumente einzeln zu betrachten.[3])

1) Vgl. Brandt S. 3 und 6.

2) O. Immisch (Zum gegenwärtigen Stande der platonischen Frage [Neue Jahrb. für das klassische Altertum usw. III, S. 440 ff. 1899]) stützt sich ebenfalls auf die Rekapitulation im *Timaeos,* hält aber trotzdem das erste Buch und V, S. 473 B—VII für die ältesten Teile des *Staates,* während er die Partien II, S. 369 B—IV, S. 427 C und V, S. 449 A—471 C für diejenigen hält, welche im *Timaeos* rekapituliert werden, und den Rest der Schlußredaktion zuweist. Rohde, welcher eine noch größere Zahl von Schichten unterscheidet, weist dagegen I und den Anfang von II der Schlußredaktion zu, betrachtet aber auch V, S. 471 C—VII als verhältnismäßig spät.

3) Von dem, was sonst für die sukzessive Entstehung des *Staates* angeführt worden ist, ist namentlich die Annahme Teichmüllers (Literarische Fehden I, S. 14 ff.) hervorzuheben, daß zwischen der Abfassung von *Staat* V und VI ein längerer Zeitraum verstrichen sei, und daß während dieses Zeitraumes sowohl die *Ekklesiazusen* des Aristophanes als Platons *Euthydemos* abgefaßt seien. Dagegen setzt Chiappelli (in der Rivista di filologia e d'istruzione classica XI, S. 161 ff. [1883]) in Übereinstimmung mit Krohn die *Ekklesiazusen* zwischen *Staat* IV und V, während Siebeck (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen [2] S. 107 ff. [Freiburg i. B. 1888]) zwischen IV und V für sechs platonische Dialoge Raum findet. Vgl. auch F. Dümmler, Zur Komposition des platonischen Staates (Basel 1895) = Kleine Schriften I, S. 229 ff. Der von Christ (Geschichte der griechischen Literatur [4] S. 458) angestellte Vergleich zwischen Platons *Staat*

Der auffälligste Umstand, der zur Unterscheidung mehrerer Schichten innerhalb des jetzt vorliegenden *Staates* die natürlichste Handhabe bietet, ist die Einschiebung der großen Digression, welche die Bücher V—VII umfaßt; die dadurch gänzlich unterbrochene Entwickelung wird ja nach derselben wieder aufgenommen. Die Vermutung liegt daher ganz nahe, daß Platon an die Einschiebung dieser Digression von Anfang an gar nicht gedacht, sondern sie erst nachträglich an der betreffenden Stelle eingeschaltet habe. In diesem Falle muß man aber fragen, weshalb er sie eben an dieser Stelle eingeschoben hat, anstatt die genannten Bücher am Schluß des Werkes hinzuzufügen oder die darin enthaltenen Gedanken einer ganz anderen Schrift einzuverleiben. Da Platon aber tatsächlich durch die Digression seine Entwickelungen unterbrochen hat, muß er wohl gewichtige Motive dazu gehabt haben, wenn wir sie auch vielleicht nicht ermitteln können. Es steht jedenfalls fest, daß Platon zu irgendeiner Zeit die Digression dort eingeschaltet hat, wo sie jetzt steht, und selbst wenn diese Einschaltung als ungeschickt und störend bezeichnet werden müßte, würde dieser Anstoß bei der Annahme, daß sie erst nachträglich erfolgt sei, ja keineswegs entfernt werden. Ob Platon schon damals, als er die erste Zeile seines Werkes schrieb, die Digression geplant oder erst während der Arbeit den Plan zu derselben gefaßt habe, läßt sich schwerlich entscheiden; wenn man aber den verhältnismäßig späten Ursprung der Digression beweisen will, genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß sie eine Digression ist — was jedermann sofort sieht —, sondern es muß nachgewiesen werden, daß ihr Inhalt dem der übrigen Teile des *Staates* dermaßen widerstreitet, daß sie erst eine geraume Zeit nach der Abfassung dieser Teile von Platon geschrieben sein kann. Ob dieser Nachweis möglich ist, soll sogleich untersucht werden.

Der *Staat* ist nämlich nicht das einzige Werk Platons, wo sich eine den Zusammenhang unterbrechende Digression befindet. Besonders ist auf die große Digression im *Sophistes* (S. 237 B—264 B)

---

und den homerischen Gedichten verdient als Kuriosität angemerkt zu werden. — Unter Hermanns Gegnern verdient Erwähnung Manicus (De civitatis Platonicae arte et consilio [Progr. Schleswig 1854—1855]). Gegen die späteren Hypothesen äußerten sich u. a. Grimmelt (De reipublicae Platonis compositione et unitate [Diss. Berlin 1887]) und Hirmer (Entstehung und Komposition der platonischen Politeia [Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.-Bd. XXIII, S. 579 ff. 1897]). Abgewiesen werden dieselben auch sowohl von Zeller (II 1^4, S. 556 ff.) als von den Hauptvertretern der modernen Auffassung von Platon und seiner Lehre, Campbell (in der Ausgabe des *Staates* von Jowett und Campbell [Oxford 1894]), Adam (in seiner Ausgabe [Cambridge 1902]), Lutosławski und Gomperz.

hinzuweisen, die nicht nur mehr als die Hälfte des Dialoges einnimmt, sondern auch inhaltlich den Schwerpunkt desselben ausmacht. Es ist eben ein eigentümlicher Zug der schriftstellerischen Methode Platons, die tiefsten Gedanken scheinbar zufällig hervortreten zu lassen. Auch der *Staat* würde ebenso wie der *Sophistes* ohne die Digression ein bloßer Torso sein.

Krohn hat nun freilich behauptet, daß der philosophische Standpunkt der Digression von dem sowohl der früheren als der späteren Bücher durchaus verschieden sei; in diesen werde nämlich die Entstehung, die Entwickelung und die Degeneration des Staates dargestellt, während in der Digression ein metaphysisch-ontologischer und transzendenter Standpunkt hervortrete. Allein auch hier muß man fragen, wie Platon denn darauf gekommen sei, in einer solchen Weise das Zusammenhängende auseinanderzureißen, da er sich ja doch des Unterschiedes bewußt gewesen sein muß. Dazu kommt aber noch der Umstand, daß Krohn die Kraft seiner Beweisgründe dadurch abgeschwächt hat, daß er auch innerhalb der Partien, die er als zusammengehörend betrachtet, fortwährende Änderungen des Standpunktes nachzuweisen versucht. Nicht nur soll der Standpunkt in V von dem der früheren Bücher ganz verschieden sein: hier war durchweg von der Meinung (*δόξα*) die Rede, welche in V für unfähig erklärt wird, die Wahrheit zu erfassen[1]), und der in III empfohlene Unterricht wird in V als ein Unterricht im Träumen bezeichnet[2]) — sondern der Platon, welcher VI geschrieben hat, ist wiederum eine ganz neue Person, und in VII finden wir Platon in nochmals ganz veränderter Gestalt: in V werden die Verehrer der *δόξα* noch als den Philosophen ähnlich bezeichnet (S. 475 E), während in VI die *δόξα* für häßlich oder doch wenigstens für blind gehalten wird (S. 506 C)[3]); in VI wird das Licht gepriesen, während in VII alles Sichtbare als Trugbilder betrachtet wird[4]) usw. Dies wird nun von Krohn durch die Annahme erklärt, daß Platon während der Ausarbeitung des *Staates*, den er als seine Erstlingsarbeit betrachtet, in seinen Anschauungen außerordentlich geschwankt und sich immer befleißigt habe, seine Gedanken sofort nach ihrer Entstehung aufs Papier zu bringen: „im *Staate* liegen die Dokumente seines Wachstumes“.[5])

1) Krohn, Der platonische Staat S. 98. 2) Krohn a. a. O. S. 99.
3) Krohn a. a. O. S. 135. 4) Krohn a. a. O. S. 156.
5) Krohn a. a. O. S. 130. Pfleiderer (Zur Lösung der platonischen Frage S. 67) verbessert diese Auffassung dahin, daß Platon mit Absicht die ungleichartigen Partien zusammengefügt habe, um dadurch „ein bleibendes Denkmal

Der Fehler liegt schon in dem von Krohn gewählten Ausgangspunkte. Er geht nämlich von einer Äußerung des Sokrates aus, daß er noch nicht wisse, zu welchen Resultaten man im Laufe des Gespräches gelangen werde, sondern „man müsse dahin gehen, wohin man durch den Verlauf des Gespräches wie vom Winde getragen werde“ (*ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον* III, S. 394 D). Hieraus folgert Krohn[1]) ohne weiteres, daß Platon selbst ganz planlos geschrieben und ebensowenig wie sein Sokrates eine Ahnung davon gehabt habe, wie das Gespräch weiterhin verlaufen sollte.[2]) Einer solchen Verwechselung Platons und seiner dramatischen Personen haben sich leider auch andere schuldig gemacht.[3])

Schließlich ist der aus der Einleitung des *Timaeos* geschöpfte Beweis zu erwähnen. In diesem Dialog, dessen Form die einfach dramatische ist, finden wir Sokrates im Gespräch mit Timaeos, Kritias und Hermokrates. Er erinnert sofort ans Gespräch des vorhergehenden Tages, da er seine Mitunterredner mit einer Erzählung „bewirtet“ hatte, und sodann rekapituliert er die Hauptzüge dessen, was er am vorhergehenden Tage „von der Staatsordnung“ (*περὶ πολιτείας*) gesagt hatte; nach der Rekapitulation wird schließlich festgestellt, daß alles, was gesagt wurde, referiert worden ist (S. 19 A). Nun entspricht diese Rekapitulation durchaus nicht dem ganzen *Staate*, sondern nur denjenigen Partien der Bücher II—V, wo unmittelbar von der Staatsordnung die Rede ist, also ungefähr II, S. 369 B—V, S. 471 C; die

und in gewisser Weise eine Geschichte seiner sukzessiven heißen Bemühungen und seiner immer wieder erneuten Inangriffnahme dieser Frage“ der Nachwelt zu überliefern. Etwas weniger entschieden drückt sich Rohde aus (Psyche II², S. 267). Dies Denkmal besitzt jedoch die sonderbare Eigentümlichkeit, daß die verschiedenen Stadien von Platons Gedanken in unentwirrbarer Weise untereinander geworfen sind. — Wie Krohns Spitzfindigkeiten sich selbst auflösen, hat Campbell (II, S. 9) durch ein deutliches Beispiel gezeigt.

1) Krohn a. a. O. S. 4.

2) Ganz ähnlich heißt es in den *Gesetzen* II, S. 667 A: *ἀλλ' ὁ λόγος ὅπῃ φέρει, ταύτῃ πορευώμεθα, εἰ βούλεσθε*, und auch im *Phaedros* (S. 262 C) erklärt Sokrates, daß er seine beiden Reden ganz zufällig (*κατὰ τύχην τινά*) gehalten hat.

3) Ebenso äußert Dümmler (Kleine Schriften I, S. 151) ganz unbefangen, daß Platon sich nach seinen eigenen Worten wie vom Winde treiben lasse. Richtig bemerkt Bonitz (Platonische Studien³ S. 106) bei einer anderen Gelegenheit, daß die Planlosigkeit, mit der die Sophismen im *Euthydemos* scheinbar einander ablösen, die Möglichkeit keineswegs abschneide, daß Platon seinerseits bei seiner Nachbildung der Eristik einen bestimmten Plan verfolge. Auch im *Phaedon* findet, wie Hirzel (Der Dialog I, S. 231 f.) bemerkt hat, ein stetiger Fortschritt statt, da durch den letzten Beweis für die Unsterblichkeit ein höherer Standpunkt erreicht wird als durch die vorhergehenden.

übrigen Bücher des *Staates* werden gar nicht berücksichtigt, und ebensowenig wird die Frage nach der Definition der Gerechtigkeit, welche ja im *Staate* die Grundlage der ganzen Untersuchung bildet, berührt. Bemerkenswert ist aber auch, daß der Schluß des vierten Buches (etwa von S. 427 D an), wo von der Dreiteilung der menschlichen Seele, die mit dem dreigeteilten Staate verglichen wird, die Rede ist, ebenfalls bei der Rekapitulation unberücksichtigt gelassen wird.

Aus diesem Umstande hat man nun geschlossen, daß die soeben genannten Partien des *Staates* einst eine selbständige Schrift ausgemacht haben, welche später in den jetzt vorliegenden *Staat* — natürlich nicht ohne Änderungen und Umgestaltungen — hineingearbeitet seien. Erst durch diese Umarbeitung sei also der Grundplan, der auf dem Parallelismus zwischen Staat und Individuum baut und von der Frage nach der Definition der Gerechtigkeit den Ausgangspunkt nimmt, dem Werke zugrunde gelegt worden. Außerdem macht man auch darauf aufmerksam, daß sowohl in der Einleitung des *Timaeos* als in den darin rekapitulierten Partien des *Staates* nur zwei Stände im Idealstaate unterschieden werden, indem von einer Teilung der „Wächter“ in „Herrscher“ und „Helfer“ keine Rede ist. Die letztere Unterscheidung soll Platon erst bei der späteren Redaktion eingeführt haben, und zwar so, daß er sie im jetzt vorliegenden *Staate* allmählich mit größerer Deutlichkeit hervortreten läßt; im Schluß des vierten Buches, welcher der späteren Redaktion zugeschrieben wird, sei sie ganz deutlich, während sie in V, S. 463 A—B wiederum vernachlässigt werde.[1])

Dieser Theorie gegenüber muß zuerst bemerkt werden, daß das Verhältnis zwischen *Staat* und *Timaeos* jedenfalls ein sehr auffälliges ist. Entweder muß man nämlich annehmen, daß der *Timaeos* älter als der jetzt vorliegende *Staat* sei, was jeder wahrscheinlichen Chronologie widerstreitet, oder es bedarf einer Erklärung des auffallenden Umstandes, daß Platon seinen *Timaeos* an eine sonst nirgends erwähnte Jugendschrift, die er schon in eine andere Schrift ganz hineingearbeitet hatte, angeknüpft hat.[2]) Und ebenso auffallend ist die angenommene allmählich eingeführte Unterscheidung zweier Klassen der „Wächter“. Wenn Platon eine Schrift, in der im ganzen nur zwei Stände unterschieden wurden, in eine erweiterte Bearbeitung, wo

1) Brandt S. 11 f. Immisch S. 454 ff.

2) Wenig überzeugend ist die von J. v. Arnim (De reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda [Ind. schol. Rostock 1898]) versuchte Erklärung.

deren drei unterschieden werden sollten, aufzunehmen beabsichtigte, lassen sich nur zwei Möglichkeiten denken: entweder hätte er seine frühere Darstellung ganz mechanisch in den neuen Zusammenhang übertragen müssen, wodurch Partien, in denen nur zwei Stände unterschieden wurden, anderen, wo von drei Ständen die Rede war, schroff gegenüberstehen würden, oder er hätte durch seine Umarbeitung die Diskrepanz verwischen müssen. Daß er aber die Umarbeitung in einer solchen Weise vorgenommen habe, daß die Dreiteilung allmählich anstatt der Zweiteilung eingeführt wurde, so daß es gar nicht zu entscheiden ist, auf welchem Punkte die letztere in die erstere übergeht, ist ganz unglaublich. Dann kommt sogar Krohn mit seiner Lehre von der allmählichen Entwickelung der Gedanken im *Staate* der Wahrheit näher; nur gehört diese Entwickelung nicht Platon selbst, sondern seiner künstlerischen Darstellung.[1])

Wie verhält es sich aber mit der Rekapitulation in der Einleitung des *Timaeos?* Inwiefern ist dieser Dialog als eine Fortsetzung des *Staates* aufzufassen? Der *Staat* ist ein referierender Dialog von

---

1) Auch nachdem die zwei höheren Stände deutlich unterschieden waren, hat Platon dennoch öfters, um Schwerfälligkeit zu vermeiden, diese Unterscheidung, wo sie ohne Belang war, vernachlässigt. Wie schwankend er sich immerfort ausgedrückt hat, zeigt die folgende Übersicht: II, S. 374 E werden die φύλακες als für den Krieg notwendig bezeichnet, und S. 375 A und E heißt es, daß sie sowohl θυμοειδεῖς als φιλόσοφοι sein müssen. III, S. 412 B—C werden die Besten unter den φύλακες als ἄρχοντες herausgenommen; wer die Probe besteht, wird ἄρχων καὶ φύλαξ (S. 414 A), und die ἄρχοντες καὶ φύλακες erhalten den Namen φύλακες παντελεῖς, während die vorher als φύλακες Bezeichneten jetzt ἐπίκουροί τε καὶ βοηθοί genannt werden (S. 414 B). Ferner werden S. 414 D ἄρχοντες und στρατιῶται von ἡ ἄλλη πόλις unterschieden, und S. 415 A werden ἄρχοντες, ἐπίκουροι und die übrigen Bürger mit verschiedenen Metallen verglichen. Dagegen ist IV, S. 421 B nur von φύλακες die Rede, aber gleich danach kommen von ebendiesen die Worte τοὺς ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας vor; dagegen werden S. 428 D die ἄρχοντες als τέλεοι φύλακες bezeichnet, und bei dem nachfolgenden Suchen nach den Tugenden in der Gesellschaft wird die Unterscheidung beibehalten. V, S. 458 B—C werden ἄρχοντες und ἐπίκουροι unterschieden, und ebenso S. 459 E ἄρχοντες und ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων; S. 463 B erhalten die ἄρχοντες den Namen σωτῆρές τε καὶ ἐπίκουροι und nennen einander gegenseitig συμφύλακες; S. 464 B werden die beiden höheren Stände als ἐπίκουροι, S. 466 A als φύλακες und zugleich als ἐπίκουροι bezeichnet. VI, S. 484 B—C heißen die Herrscher sowohl ἡγεμόνες als φύλακες. VIII, S. 543 B werden ἄρχοντες und στρατιῶται unterschieden, ebenso wie S. 545 D ἄρχοντες und ἐπίκουροι; allein S. 546 D—E wird von ἄρχοντες und φύλακες ohne Unterschied gesprochen. Im *Timaeos* gibt es keinen Unterschied zwischen φύλακες, ἐπίκουροι und ἄρχοντες, und ebensowenig im *Kritias* zwischen φύλακες und τὸ μάχιμον.

der Art, die wir oben als Monologe bezeichnet haben, indem das ganze Gespräch von Sokrates für ungenannte Zuhörer referiert wird. Der *Timaeos* ist dagegen ein einfach dramatischer Dialog, dessen Gesprächspersonen außer Sokrates im *Staate* gar nicht vorkommen. Wenn wir nun den *Timaeos* als eine Fortsetzung des *Staates* auffassen, würden wir eine völlige Vernachlässigung der Form voraussetzen müssen, wenn wir die Personen des *Timaeos* als stumme Zeugen des im *Staate* referierten Gespräches annehmen wollten; vielmehr muß angenommen werden, daß Platon sie als die Zuhörer, für welche das Gespräch von Sokrates referiert wurde, aufgefaßt haben wollte. Diese Fiktion ist jedoch erst bei der Abfassung des *Timaeos* von Platon aufgestellt worden; im *Staate* wird nämlich des Zuhörerkreises gar nicht gedacht, und davon, daß die Zuhörer Sokrates gebeten hatten, ihnen „das von der Staatsordnung" (*τὰ περὶ τῆς πολιτείας Tim.* S. 20B) zu erzählen, und ihm dafür versprochen hatten, ihrerseits nachher andere Erzählungen vorzutragen (S. 17B), ist im *Staate* keine Rede. Erinnern wir uns nun, daß das im *Staate* referierte Gespräch nur sehr ungenau als „das von der Staatsordnung" bezeichnet werden kann, da ja daneben viele andere Dinge abgehandelt wurden, und daß im *Timaeos* sogar nicht angedeutet wird, daß der Vortrag des Sokrates aus einem Referat eines früheren Gespräches bestanden hatte, könnte man wohl berechtigt sein, mit Hirzel anzunehmen, daß der *Timaeos* überhaupt nicht als Fortsetzung des *Staates* aufzufassen sei, sondern daß Platon daselbst ein Gespräch, in dem ein Teil der im *Staate* vorgetragenen Gedanken vorgekommen sei, einfach fingiere.[1]) Allein wir brauchen nicht einmal zu diesem Ausweg unsere Zuflucht zu nehmen, wenn wir uns nur klarmachen, was Platon in der Einleitung des *Timaeos* eigentlich rekapitulieren wollte. Obwohl die Rekapitulation ausdrücklich als vollständig bezeichnet wird (S. 19A), hat uns doch niemand versprochen, daß sie den ganzen *Staat* umfassen sollte; nur das, was „von der Staatsordnung" (*περὶ πολιτείας* S. 17C) gesagt war, sollte rekapituliert werden. Nun haben wir aber gesehen, daß im *Staate* tatsächlich viele andere Gegenstände abgehandelt werden, und wenn auch die genannte Schrift nach ihrem Hauptgegenstande den Namen *Πολιτεία* erhalten hat, folgt daraus nicht die Identität von *Πολιτεία* und *λόγοι περὶ πολιτείας*. Die Rekapitulation verfolgte nur den Zweck, das Bild eines Idealstaates, der für einen in der Urzeit tatsächlich dagewesenen ausgegeben werden konnte, als Unterlage für die im *Timaeos* und

1) R. Hirzel, Der Dialog I, S. 256f. Ebenso Hirmer S. 672. Dagegen v. Arnim S. 5.

Kritias folgende Darstellung aufzustellen; und dieses Bild entnahm Platon seinem *Staate*, indem er die dort geschilderte Staatsordnung in kurzen Zügen skizzierte, ohne daß er es nötig hätte, alles, was sonst im *Staate* dargelegt war — Kephalos' Zufriedenheit mit seinem hohen Alter, die Lobreden des Thrasymachos über die Ungerechtigkeit, die Theorien über die Dreiteilung der Seele, die Idee des Guten, das Leben nach dem Tode usw. — zu wiederholen. Am meisten könnte man eine Berücksichtigung der im *Staate* aufgestellten Anforderungen an die wissenschaftliche Ausbildung der Herrscher vermissen (im siebenten Buche); daß hierüber im *Timaeos* nichts gesagt wird, kann wohl zum Teil seinen Grund darin haben, daß jene Ausbildung für die Urzeit nicht vorausgesetzt werden durfte[1]); dazu kommt aber noch, daß sie nicht als Teil der Staatsordnung in engerem Sinne anzusehen ist. Außerdem sind die Herrscher, für welche diese höhere Ausbildung verlangt wird, nichts als ein engerer Ausschuß der Wächter, deren Ausbildung auch in der Rekapitulation abgehandelt wird; und auch hier ist darauf zu achten, daß, während in den früheren Büchern des *Staates* nur von einer Ausbildung durch Gymnastik und Musik die Rede war, in der Rekapitulation (*Tim.* S. 18A) durch die Worte *γυμναστικῇ μαθήμασί τε, ὅσα προσήκει τούτοις*, worunter die wissenschaftliche Ausbildung sehr gut mitverstanden werden kann, eine Erweiterung der „Musik" angedeutet zu sein scheint.[2]) Wir bleiben also dabei stehen, daß aus der Einleitung des *Timaeos* ein Rückschluß auf das einstige Vorhandensein eines kürzeren *Staates* nicht gestattet ist.

Wenn somit weder im *Staate* selbst noch in den übrigen platonischen Schriften etwas vorliegt, was eine Änderung des Planes oder eine Umarbeitung des *Staates* wahrscheinlich machen könnte, ist auf äußere Zeugnisse, durch die ähnliche Annahmen veranlaßt worden sind, wenig Gewicht zu legen. Die Notiz bei Gellius, welche aussagt, daß die zwei ersten Bücher des *Staates* zuerst für sich veröffentlicht und dann von Xenophon in der *Kyropädie* bekämpft worden seien[3]), wird freilich von Hermann als „eine urkundliche Überlieferung" bezeichnet[4]); trotzdem ist ihre Provenienz völlig unklar, und wenigstens der letztere Teil ihres Inhaltes ganz unglaubhaft; jedenfalls ist sie mit keiner der aus inneren Gründen aufgestellten Theorien über die Ent-

1) Vgl. Gomperz II, S. 478.

2) Das wird auch von Brandt (S. 5) halbwegs eingestanden, was ihn zu der Annahme nötigt, daß Platon auch den *Timaeos* (vgl. S. 88C: *μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ*) einer fortschreitenden Umarbeitung unterzogen habe.

3) Gellius XIV 3. 4) Hermann S. 537.

stehungsweise des *Staates* vereinbar, wie ja auch jene Theorien unter sich unvereinbar sind. Etwas mehr Beachtung verdient die Annahme vieler Gelehrter, daß die *Ekklesiazusen* des Aristophanes, die 392 aufgeführt wurden, eine Kritik des *Staates* enthalten, wodurch die Abfassungszeit wenigstens eines Teiles desselben sehr früh angesetzt werden müßte. Es verhält sich aber auch hier so, daß die Hypothesen gegenseitig einander widerstreiten. Die Annahme Krohns und Chiappellis, daß die Frauenfrage deshalb zweimal im *Staate*, im vierten und im fünften Buche, behandelt werde, weil Platon die in den *Ekklesiazusen* gegen die erstere Darstellung geübte Kritik beantworten wollte[1]), scheitert daran, daß die Andeutung in IV, S. 423 E — 424 A zu kurz gefaßt ist, als daß sich darüber eine Komödie machen ließe. Das gibt auch Chiappelli zu, indem er vermutet, daß Aristophanes daneben auch mündliche Äußerungen Platons oder seiner Geistesverwandten im Sinne gehabt habe[2]); damit ist aber zugleich die Vermutung grundlos geworden, daß die *Ekklesiazusen* zwischen dem vierten und fünften Buche des *Staates* anzusetzen seien. Außerdem beruht die Annahme eines Verhältnisses zwischen dem *Staate* und den *Ekklesiazusen* ausschließlich darauf, daß zwischen dem fünften Buche des *Staates* und den *Ekklesiazusen* Übereinstimmungen vorhanden sind; wenn man nun dies Verhältnis durch die Vermutung erklären will, daß Aristophanes auf die platonische Darstellung anspiele, muß man auch das fünfte Buch für älter halten als die *Ekklesiazusen*[3]); dadurch wird aber der auffallende Umstand unerklärt, daß Platon die Frauenfrage zweimal abhandelt, und zwar das zweitemal eben damit die Digression einleitet. Auf diese Eigentümlichkeit werden wir später zurückkommen.

1) Krohn, Der platonische Staat S. 74. Über Chiappelli s. o. S. 189.

2) Chiappelli S. 203 f. Vgl. auch G. Rangel Nielsen in der Nordisk Tidsskrift for Filologi 3. R. XI, S. 49 ff. (1902).

3) So Teichmüller a. a. O. I, S. 14 ff. Ganz verkehrt ist freilich seine von Pfleiderer (Sokrates und Plato S. 255) wiederholte Behauptung (II, S. 239), daß aus Sokrates' Worten (V, S. 452 B), daß man den Spott der Witzköpfe nicht fürchten dürfe, hervorgehe, daß die *Ekklesiazusen* damals noch nicht abgefaßt waren, weil „die Furcht bekanntlich auf die Zukunft gehe". Teichmüller begeht hier den so häufigen Fehler, Platon mit seinen dramatischen Figuren zu verwechseln. Wenn auch die *Ekklesiazusen* zur Zeit der Abfassung des *Staates* schon vorhanden waren, mußte Platon doch seinen Sokrates auf den Spott als etwas Zukünftiges hinblicken lassen. Übrigens beziehen sich die zitierten Worte des Sokrates auf die Frauengymnastik, die von Aristophanes gerade nicht verspottet wird.

Die Übereinstimmungen zwischen dem *Staate* und den *Ekklesiazusen* lassen sich also am einfachsten dadurch erklären, daß Platon gerade die lustige Schilderung bei Aristophanes vor Augen hat und mit gewohntem Selbstbewußtsein den Spott geradezu herausfordert. Diese Annahme steht auch damit im Einklang, daß der *Staat* aller Wahrscheinlichkeit nach später abgefaßt ist als das *Symposion* und der *Phaedon*, also wenigstens einige Jahre nach 385. Dagegen streitet auch der Umstand nicht, daß, wie aus dem siebenten *Briefe* S. 326 A—B hervorgeht, die im *Staate* V, S. 473C—D aufgestellte Forderung: entweder sollten die Philosophen herrschen oder die Staatslenker sich der Philosophie hingeben, schon beim Antritt seiner ersten sizilischen Reise von Platon aufgestellt war.[1]) Selbstverständlich kann Platon zu dieser Theorie gelangt sein viele Jahre, bevor er ihr an der betreffenden Stelle des *Staates* einen Platz zuwies, ohne daß wir deshalb von einer Umarbeitung des *Staates* reden dürfen. —

Es wird jetzt Zeit sein, die einzelnen Teile des *Staates* zu betrachten, um sowohl ihr gegenseitiges Verhältnis als die Stellung des ganzen Werkes unter den platonischen Dialogen genauer feststellen zu können. Zu diesem Zweck müssen wir abermals den ganzen *Staat* vom Anfang bis zum Ende durchgehen.

In bezug auf das erste Buch ist zuerst die Behauptung Hermanns und anderer zu prüfen, dasselbe sei eine ursprünglich selbständige Jugendarbeit Platons gewesen. In der Tat macht das erste Buch ein recht geschlossenes Ganzes aus, und auch die Eigentümlichkeit, daß es kein positives Resultat erreicht, hat es mit mehreren Dialogen gemein, die sich ebenfalls mit der Definition irgendeiner Tugend abgeben. Daneben unterscheidet es sich aber auch durch seinen polemischen Charakter von den folgenden Büchern, in denen Sokrates, ohne auf nennenswerten Widerstand zu treffen, seine positiven Ansichten vorträgt. Dies Verhältnis macht jedoch das erste Buch nicht untauglich dazu, die Stelle einer Einleitung passend auszufüllen, wie es ja auch ausdrücklich als Einleitung bezeichnet wird (*προοίμιον* II, S. 357 A); dadurch ist aber noch nicht bewiesen, daß es ursprünglich als Einleitung geschrieben ist. Wir müssen also zusehen, was durch eine genauere Betrachtung des Buches selbst zu lernen ist.

Kephalos antwortet auf die Frage des Sokrates, was er für das größte Gut halte, das ihm sein Reichtum verschafft habe, daß dieser Reichtum es ihm möglich gemacht habe, keinen Menschen zu beein-

1) F. Blaß, Die attische Beredsamkeit III 2², S. 386. Immisch S. 460f.

trächtigen; diesen Vorteil lerne man aber im Alter würdigen, weil einem dann die Ahnung aufkomme, daß die bisher verspotteten Mythen, die von Strafen über die Übeltäter im Jenseits reden, doch vielleicht wahr sein könnten (I, S. 330 D ff.). Schon am Eingang des Werkes wird also auf das Schlußergebnis hingewiesen.[1])

Bei der Behandlung der ersten Definitionen der Gerechtigkeit begegnet uns mehrmals derselbe Gedankengang, den wir in früheren Dialogen getroffen haben. So erinnert z. B. S. 333 E ff., wo ausgeführt wird, daß der Gerechte die Fähigkeit haben muß, sowohl das Schlechte zu tun als das Gute, an *Hippias minor* (S. 373 C ff.). Ebenso erinnert S. 335 A an die Stelle des *Lysis* (S. 216 C ff.), wo als Gegenstand der Freundschaft das Gute bezeichnet wird; dies wird im *Lysis* ausführlicher dargelegt, während hier ganz kurz der Gute und der Böse anstatt des Freundes und des Feindes gesetzt werden. An den *Lysis* (S. 217 A) erinnert auch die Stelle (S. 332 E), wo gesagt wird, daß der Gesunde keinen Arzt nötig habe.

Ein größeres Interesse beansprucht das Verhältnis zum *Gorgias*, wo Kallikles eine ähnliche Rolle spielt, wie hier Thrasymachos. Dieser bestimmt das Gerechte als das, was dem Stärkeren nützlich ist (S. 338 C), und gibt sofort dieser Definition eine politische Anwendung. Welche auch die Verfassung eines Staates sei, es gibt immer eine herrschende Klasse, die die Macht hat, Gesetze zu geben; diesen Gesetzen zu gehorchen, ist also gerecht.[2]) Da also die Gesetze von den Stärkeren gegeben werden, verschwindet der von Kallikles im *Gorgias* (S. 482 E ff.) behauptete Unterschied zwischen dem nach Natur und nach Gesetz Gerechten. Kallikles hatte den großen Haufen, der die Gesetze gibt, geringgeschätzt (*Gorg.* S. 483 B), während Thrasymachos darauf Rücksicht nimmt, daß der große Haufe gerade durch seine Zahl stark ist, was Sokrates Kallikles gegenüber dargetan hatte (*Gorg.* S. 488 D). Dies hindert Thrasymachos jedoch nicht, nachher besonders die Tyrannis zu loben (S. 344 A).

Auf Sokrates' Frage, ob denn der Herrscher sich nicht irren könne, so daß er etwas befehle, was ihm selbst schädlich sei, antwortet Thrasymachos, daß der Herrscher sich wohl irren könne, aber nicht als Herrscher, ebensowenig wie ein Arzt in dieser Eigenschaft eine fehlerhafte Anweisung geben könne. Denn jeder Fehler sei die Folge eines mangelhaften Wissens; der Arzt aber sei Arzt, und der Herrscher

1) Gomperz II, S. 361 f.

2) Vgl. die Definition des Frommen als das, was den Göttern lieb ist (*Euthyphr.* S. 6 E).

Herrscher gerade kraft ihres Wissens (S. 340 D ff.). Thrasymachos stellt sich also gewissermaßen auf den sokratischen Standpunkt, indem er dem Wissen eine fundamentale Bedeutung beimißt. Er denkt aber nur an ein äußerliches, technisches Wissen, nicht an ein Wissen, dessen Gegenstand das Gute ist; sobald nämlich der Herrscher ein solches Wissen erreicht hat, müssen seine Verordnungen unbedingt unfehlbar und die ihm Gehorchenden gerecht werden. Das müssen die Leser sich aber selbst sagen; für diejenigen jedoch, die sich mit den früheren Dialogen, in denen das Wissen vom Guten und Üblen sich immer als das entscheidende zeigte, vertraut gemacht haben, ist es nicht schwer vorauszusehen, was herauskommen wird. Hier begnügt sich Sokrates damit, auf die von Thrasymachos aufgestellte Vergleichung zwischen der Herrscherkunst und der Heilkunst einzugehen, indem er feststellt, daß jede Kunst (*τέχνη*) und jedes Wissen (*ἐπιστήμη*) unfehlbar ist (S. 342 B) und im Dienste anderer steht; dem Herrscher kommt als Herrscher die Aufgabe zu, den Untertanen zu dienen (S. 342 E), und wenn er daneben seinen eigenen Vorteil sucht, geht das seine Stellung als Herrscher gar nichts an, ebenso wie ein Arzt als Arzt nur die Aufgabe hat, die Kranken zu heilen, wenn er sich auch daneben als Geschäftsmann die Aufgabe gestellt hat, durch seine Tätigkeit Geld zu verdienen.

Wenn es die Aufgabe der Staatsmänner ist, dem Volke zu dienen, folgt daraus, daß sie entschädigt werden müssen, weil sonst niemand sich der Mühe des Regierens unterziehen würde. Ihr Lohn kann aber entweder in Geld bestehen oder in Ehrenbezeigungen oder darin, daß sie, wenn sie die Regierung nicht übernähmen, die Strafe leiden müßten, von untauglichen Personen regiert zu werden (S. 347 A ff.). In der Erwähnung dieser drei Arten des Lohnes, von denen die beiden ersten als weniger ehrenhaft und als ungenügende Motive für die Guten zur Übernahme der Regierung bezeichnet werden, finden wir schon eine Andeutung der Dreiteilung sowohl der Gesellschaft als der Seele des Individuums, die in den späteren Büchern so bedeutungsvoll wird. In Übereinstimmung hiermit, aber auf Grund einer viel tieferen Betrachtung, wird VII, S. 519 C ff. ausgeführt, durch welche Mittel die Philosophen — die im *Gorgias* als zur politischen Tätigkeit unfähig betrachtet wurden — dazu bewogen werden müssen, von der Ideenbetrachtung zurückzukehren und praktische Aufgaben als Leiter des Staates zu übernehmen.[1])

1) Vgl. Hirmer S. 607; Lutosławski S. 273 f.

Während Thrasymachos anfangs seinen Standpunkt in der Weise verfocht, daß er eine der gewöhnlichen, ethischen Auffassung der Gerechtigkeit widerstreitende Definition dieses Begriffes aufstellte, nimmt die Diskussion von S. 343 C an insofern eine andere Wendung, als jetzt die Frage von dem Wert der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit in den Vordergrund tritt, indem Thrasymachos die Gerechtigkeit, welche dem Vorteil des Stärkeren zu dienen sucht, gegen die Ungerechtigkeit, welche ihren eigenen Vorteil sucht, herabsetzt. Ihm gegenüber zeigt nun Sokrates, daß die Gerechtigkeit mit Einsicht und Tugend verwandt ist, und daß der Gerechte stärker ist als der Ungerechte. Der letzte Beweis ist namentlich dadurch interessant, daß er sich auf eine Vergleichung zwischen dem Individuum und verschiedenen Gemeinschaften stützt, wie z. B. Staaten, Heeren und Räuber- oder Diebesbanden, die durch gegenseitige Ungerechtigkeit geschwächt werden (S. 351 C ff.). Wir treffen schon hier denselben Parallelismus von individueller und sozialer Ethik, der später weiter ausgeführt wird.

Auf diese Weise beweist nun Sokrates schließlich, daß der Gerechte auch glücklich sei. Allein, da er dieses Ziel erreicht hat, macht er auf den schiefen Gang, den die Diskussion genommen hat, aufmerksam. Die zuerst gestellte Frage ist ja ganz beiseite geschoben worden; solange die Gerechtigkeit noch nicht definiert ist, bleibt die Untersuchung darüber, ob sie eine Tugend ist und die Menschen glücklich macht oder nicht, unberechtigt (S. 354 B—C). Hierin haben wir einen entscheidenden Beweis dafür, daß das erste Buch niemals ein selbständiges Werk gewesen sein kann. Es verhält sich in der Tat durchaus nicht mit ihm wie mit den vielen älteren Dialogen, welche zwar zu einem negativen Ergebnis führen, aber dennoch von der richtigen Lösung eine Andeutung geben. Das hier erreichte Ergebnis ist an sich recht positiv; es leidet aber an dem Mangel, daß es auf die gestellte Frage gar keine Antwort gibt. Thrasymachos' Definition der Gerechtigkeit scheint zwar widerlegt zu sein, aber Sokrates hat nicht einmal den Versuch gemacht, sie durch eine bessere zu ersetzen. Dieser Umstand sowohl als die vorher erwähnten Andeutungen von Dingen, die in den folgenden Büchern weiter ausgeführt werden, zeigen, daß das erste Buch, für sich betrachtet, nichts als ein Fragment ist.

Es bleibt jedoch noch der Umstand zu berücksichtigen, daß die Stilforschungen es wahrscheinlich gemacht haben, daß das erste Buch eine beträchtliche Zeit vor den späteren Büchern abgefaßt ist, während

innerhalb dieser keine stilistischen Abweichungen von besonderer Bedeutung bemerkt worden sind.[1]) Die von Lutosławski herausgefundene Verhältniszahl, wodurch die stilistische Übereinstimmung zwischen dem ersten Buch des *Staates* und den *Gesetzen* ausgedrückt wird, ist auffallend niedrig, nicht nur im Vergleich mit den späteren Büchern des *Staates*, sondern auch im Vergleich mit anderen Dialogen, z. B. dem *Phaedon*. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß die Beweiskraft dieser Beobachtung durch die Art der untersuchten stilistischen Eigentümlichkeiten etwas abgeschwächt wird. Man hat nämlich hauptsächlich die verschiedenen Antwortformeln beachtet, wodurch es sich herausgestellt hat, daß die Formeln, welche eine kräftige Zustimmung ausdrücken (wie *ἀληθέστατα*, *ὀρθότατα* oder *τί μήν*;), im ersten Buch fast gänzlich fehlen, während sie in den späteren häufig vorkommen. Allein dieser Umstand erklärt sich genügend durch den polemischen Charakter, der gerade das erste Buch auszeichnet. Während es für Glaukon und Adeimantos, die Sokrates in seinen weitläufigen Untersuchungen willig folgen, ganz natürlich war, ihre Zustimmung kräftig und unbedingt auszusprechen, sieht man nicht recht, wodurch Platon hätte veranlaßt werden sollen, den Thrasymachos, der sich nur ungern ein Zugeständnis abringen läßt (S. 350 D), ein *ἀληθέστατα* aussprechen zu lassen.[2]) Diese stilistische Eigentümlichkeit hat also keine selbständige Bedeutung, sondern ist eine einfache Folge der inhaltlichen Verschiedenheiten. Es bleiben freilich andere stilistische Eigentümlichkeiten, die sich auf diese Weise nicht erklären lassen.

Auch aus inhaltlichen Rücksichten hat man aber das erste Buch im Gegensatz zu den späteren dem *Phaedon* voranstellen wollen. Einige Beweise dafür sind von Lutosławski, der sonst den *Staat* als eine Einheit betrachtet, vorgebracht worden.[3]) Er macht darauf aufmerksam, daß, während wir sowohl im *Phaedon* (S. 68 C und 82 C) als im *Staate* I (S. 347 B) dieselbe Andeutung einer Dreiteilung der Menschen vorfinden, nur im *Phaedon* die oberste Klasse den Namen Philosophen erhält. Dieser Beweis hat jedoch wenig zu sagen; an der angegebenen Stelle des *Staates* wäre es nach dem bisherigen Verlauf des Gespräches fast unmöglich gewesen, die Philosophen ohne eine längere Auseinandersetzung einzuführen; diese wird aber auf die späteren Bücher aufgespart. Daß ferner ebendort dasselbe Wort *φιλάργυρος*, das auch im *Gorgias* (S. 515 E) vorkommt, gebraucht

1) C. Ritter, Untersuchungen über Plato S. 33ff.; Lutosławski S. 319ff.

2) Nur einmal (S. 349 A) sagt Thrasymachos *ἀληθέστατα μαντεύει*.

3) Lutosławski S. 274ff.

wird, während es im *Phaedon* φιλοχρήματος heißt, ist auch von geringer Bedeutung. Endlich sucht auch Lutosławski durch Zusammenstellung von *Staat* I, S. 353 D und *Phaedon* S. 105 C den Nachweis zu führen, daß der *Phaedon* später ist. Allein auch dieser Beweis ist nicht entscheidend, weil an den beiden Stellen nicht die gleiche Frage aufgeworfen wird. Im *Phaedon* wird gefragt: was macht einen Körper lebendig? und die Antwort lautet: die Seele! Im *Staate* wird dagegen umgekehrt gefragt: was ist die besondere Tätigkeit der Seele? und neben vielen anderen Tätigkeiten wird schließlich geantwortet: zu leben! Da nun im *Staate* vorher durch viele Beispiele auseinandergesetzt ist, was unter „besonderer Tätigkeit" zu verstehen ist, während im *Phaedon* eine solche Auseinandersetzung nicht vorhanden ist, schließt Lutosławski daraus, daß der *Phaedon* später abgefaßt sein muß. Dieser Schluß ist aber deshalb unberechtigt, weil die Frage umgedreht ist. So wie die Frage im *Phaedon* gestellt wird, ist eine weitere Auseinandersetzung unnötig.

Die Frage, ob das erste Buch des *Staates* älter sei als der *Phaedon*, läßt sich somit nicht entscheiden. Jedoch darf man angesichts der stilistischen Eigentümlichkeiten die Möglichkeit nicht verneinen, daß Platon sich bei der Ausarbeitung desselben älterer Entwürfe bedient hat, in denen die Frage nach der Natur der Gerechtigkeit behandelt wurde, wie er ja in anderen Dialogen andere Tugenden behandelt hat. Es würde freilich überaus interessant sein, wenn uns die Vorstudien und Entwürfe Platons zu Gebote ständen; aber selbst wenn solche jemals existiert haben, sind sie jedenfalls in das vollständige Werk in der Weise hineingearbeitet worden, daß wir auf ihre Rekonstruktion verzichten und uns vielmehr auf die Frage beschränken müssen, was das erste Buch des *Staates* in seiner jetzigen Gestalt zu bedeuten habe; und diese Frage darf nur in einer Weise beantwortet werden. Wenn wir aber annehmen, daß das erste Buch auf Vorstudien beruhe, welche die Frage von der Gerechtigkeit behandelt haben, scheinen die im *Staate* ausgeführten Gedanken sich bei Platon selbst ungefähr in derselben Weise entwickelt zu haben, wie in jenem Dialoge. Die Frage von der idealen Staatsordnung ist in diesem Falle auch für Platon nicht die ursprüngliche gewesen, sondern sie ist erst nachher in den Vordergrund getreten. In welchem Moment aber der Gedanke für Platon aufgegangen ist, die beiden Fragen sich in eine vereinigen zu lassen, das können wir unmöglich beantworten.

Im zweiten Buch nimmt das Gespräch eine andere Form an. Es gibt keinen Streit mehr, sondern Sokrates und seine jungen Freunde be-

streben sich mit vereinten Kräften, die Wahrheit herauszufinden. Anfangs übernehmen freilich Glaukon und Adeimantos die Rolle des Thrasymachos, indem sie die Ungerechtigkeit verteidigen. Dies geschieht jedoch bloß aus wissenschaftlich-theoretischem Interesse und zu dem Zweck, die entscheidenden Beweise für die Vorzüge der Gerechtigkeit aus Sokrates herauszulocken. Ganz wie bei den Einwendungen des Simmias und Kebes im *Phaedon* finden wir eine Bestrebung nach gründlicher Aufklärung der Sache, so daß alles, was sich gegen die zu beweisende Behauptung aussagen läßt, hervorgezogen und aufgehellt wird. Indessen geht die Leitung des Gespräches bald gänzlich an Sokrates über, und er trägt ganz positiv seine eigenen Anschauungen vor, so daß die Gesprächsform schließlich fast überflüssig wird. Dies beweist jedoch nichts gegen die Einheit des *Staates*; auch im *Gorgias* und *Phaedon* wird ja Sokrates am Ende positiv.

Zuerst stellt Glaukon drei Klassen von Gütern auf: die, welche um ihrer selbst willen, die, welche wegen der daraus sich ergebenden Folgen, und die, welche aus beiden Gründen begehrt werden (II, S. 357 B—C). Schon in früheren Dialogen, am deutlichsten im *Gorgias* (S. 467 C ff.), haben wir eine scharfe Unterscheidung von Zweck und Mitteln angetroffen; diese wird nun hier als wohlbekannt vorausgesetzt und systematisiert. Nun behauptet Sokrates ohne Bedenken, daß die Gerechtigkeit zur letzten und wertvollsten Klasse gehöre (S. 358 A). Schon hieraus ist ersichtlich, daß die Lehre von der Vergeltung — sowohl im Leben wie nach dem Tode —, die erst im zehnten Buch hervortritt, einen integrierenden Teil des Gesamtplanes ausmacht.

Hiermit sind aber Glaukon und Adeimantos nicht zufrieden; sie fordern, daß die Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf ihre Folgen ganz für sich beurteilt werde. Wie Kallikles im *Gorgias* macht nun Glaukon einen Unterschied zwischen Natur und Satzung und erklärt die Ungerechtigkeit für etwas von Natur Gutes. In scharfem Gegensatz zur sokratischen Lehre wird behauptet, daß niemand freiwillig gerecht ist (*οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος* S. 360 C), sondern nur aus Furcht vor Strafe oder in der Hoffnung auf Belohnung. Wenn die Sache gründlich untersucht werden soll, muß der Ungerechte den Schein für sich haben (S. 361 B, vgl. *Gorgias* S. 527 B, wo derselbe äschyleische Vers zitiert wird). Der Gerechte, welcher für ungerecht gehalten wird und deshalb allerlei Qualen unterworfen ist (S. 361 E—362 A, vgl. *Gorgias* S. 473 C), soll mit dem Ungerechten, welcher Ruhm und Ehre

genießt, verglichen werden. Wenn gefragt wird, wer von den beiden der glücklichere sei, soll also von Lohn und Strafe ganz abgesehen werden, darunter auch von den Mythen, in denen die Strafen der Ungerechten nach dem Tode beschrieben werden. Die Frage wird insofern viel tiefer gefaßt als im *Gorgias*, wo eben darin das kräftigste Motiv für ein gerechtes Leben gesucht wurde. Es beruht aber auf einem argen Mißverständnis, wenn behauptet worden ist, daß Platon den Vorstellungen von Belohnungen und Strafen nach dem Tode, die sowohl im *Gorgias* und *Phaedon* als im zehnten Buche des *Staates* in vollem Ernst auftreten, hier (S. 363 C—D) nur mit Ironie begegne.[1]) Wer ironisch davon redet, ist ja weder Platon noch Sokrates, sondern Adeimantos, und Platon sogar für jedes Wort, das er die Vertreter der gegnerischen Ansichten sprechen läßt, verantwortlich zu machen, heißt doch die Verkennung der dramatischen Form aufs Äußerste treiben. Wenn also in diesem und den folgenden Büchern von der Unsterblichkeit der Seele und von künftigen Belohnungen und Strafen keine Rede ist, darf man daraus nicht schließen, daß Platon sich, als er diese Bücher schrieb, jenen Vorstellungen gegenüber gleichgültig verhielt, sondern er läßt seinen Sokrates, der schon S. 358 A die Ansicht ausgesprochen hatte, daß der Gerechtigkeit auch wegen ihrer Folgen nachzustreben sei, gemäß der von Glaukon und Adeimantos gestellten Forderung mit Absicht davon absehen.

Indem nun Sokrates die Sache der Gerechtigkeit zu führen übernimmt, wird auch die Frage nach ihrer Definition wieder aufgenommen, und es wird ausdrücklich die doppelte Aufgabe gestellt, sowohl das Wesen als den Nutzen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit zu bestimmen (S. 368 C). Nachdem somit das Thema aufgestellt ist, schlägt Sokrates den Weg ein, das Wesen der Gerechtigkeit zuerst in der Gesellschaft zu untersuchen, weil sie in größeren Verhältnissen leichter zu erkennen sei; er erklärt jedoch ausdrücklich, daß er nachher zum Individuum zurückkehren will, weil die aufgeworfene Frage sich auf die Bedeutung der Gerechtigkeit für das Individuum beziehe (S. 368 D—369 A).

Es gilt der Entstehung der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit nachzuspüren (S. 369 A). Damit schlägt Sokrates eine geschichtliche Betrachtungsweise ein, die mit der idealistischen nicht ganz vereinbar ist. Die Absicht ist eigentlich die, einen Idealstaat zu konstruieren, damit man sich darauf verlassen könne, daß sich die

1) E. Rohde, Psyche II², S. 267.

Gerechtigkeit wie alle übrigen Tugenden darin befinde. Die Ausführung geschieht aber in der Weise, daß zuerst untersucht wird, wie die menschliche Gesellschaft sich von Anfang an entwickelt haben muß. Man sieht daher nicht immer deutlich, ob davon die Rede ist, wie der Staat einst gewesen ist, oder wie er sein sollte. Diese Vermischung ist jedoch weder unerklärlich noch unzulässig. Platon hat augenscheinlich Wert darauf gelegt, bei dem Aufstellen des Idealstaates so weit als möglich auf festen Boden zu treten, und dabei haben gewiß auch die uralten Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter hineingespielt. In den späteren Büchern (VIII—IX) werden ja auch die bestehenden Staatsverfassungen als Entartungen des einst dagewesenen Idealstaates geschildert, wie auch im *Timaeos* und *Kritias* der Idealstaat als der Vergangenheit angehörig bezeichnet wird. Dadurch fallen die geschichtliche und die idealistische Betrachtungsweise zusammen, wenn auch unleugbar der Idealstaat im Laufe der Untersuchung eher als zukünftig denn als der Vergangenheit angehörig dargestellt wird.

Bei seiner Darstellung der mutmaßlichen Entwickelung der menschlichen Gesellschaft von ihrem ersten Anfang an wird Sokrates bald auf den Gedanken von der Arbeitsteilung geführt und wirft die Frage auf, ob es für die Gesellschaft zuträglicher sei, daß jedermann sich selbst seine Bedürfnisse verschafft[1]), oder daß es mehrere verschiedene Professionen gibt; aus mehreren Gründen, namentlich wegen der verschiedenen Naturanlagen der Menschen, wird die letztere Ordnung vorgezogen. Auch hier verleugnet Platon nicht seine alte Vorliebe für die Sachkunde. Wie sich nun die Bedürfnisse der Menschen mehr und mehr steigern, vermehrt sich auch die Wahrscheinlichkeit eines feindlichen Zusammenpralles mit den Nachbarstaaten, und deshalb müssen im Staate „Wächter“ vorhanden sein. Für diese Wächter gilt es ganz besonders, daß sie, um ihre Kunst gründlich zu lernen, sowohl Wissen als Übung (*ἐπιστήμη* und *μελέτη* S. 374 D—E) nötig haben. Zuerst muß jedoch untersucht werden, welche Naturanlage (*φύσις* S. 374 E) von ihnen verlangt werden muß. Unbedingt nötig sind Tapferkeit und Mut (S. 375 A); daneben müssen sie aber auch wie die edlen Hunde die Eigenschaft besitzen, gegen bekannte Leute freundlich zu sein. Diese Eigenschaft wird mit einem eigentümlichen Wortspiele durch das Wort *φιλόσοφος* ausgedrückt (S. 375 E). Durch

1) *Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* finden wir S. 370 A in demselben Sinne gebraucht wie *Charmid.* S. 161 B ff.

dieses Wortspiel, das Platon natürlich nur als solches aufgefaßt haben will, wird die später aufzustellende Forderung, daß die Philosophen im Staate herrschen sollen, angekündigt, und die Bemerkung Krohns, daß die Philosophen in den folgenden Büchern anders „definiert" werden[1]), ist einfach als pedantisch zu stempeln. Zugleich haben wir in der Forderung zweier Arten von Naturanlage eine Andeutung der späteren Unterscheidung von zwei Klassen der Wächter.

Die Wächter müssen nicht nur gut veranlagt sein, sondern ihr Körper muß auch durch Gymnastik und ihre Seele durch Musik ausgebildet werden (S. 376 E). Die Musik wirkt durch „Reden" (*λόγοι*), die sowohl falsch als wahr sein können. Zuerst müssen die Wächter durch die falschen Reden, d. h. durch die Mythen, erzogen werden; es wird jedoch zugegeben, daß auch in den Mythen Wahrheit enthalten ist (S. 377 A). Es folgt eine ausführliche Kritik der allbekannten Mythen, die als unwahr und in pädagogischer Hinsicht schädlich bezeichnet werden. Merkwürdigerweise werden aber die wahren Reden der Musik übergangen. Dieser auffallende Umstand, der für Krohn unverständlich war[2]), erklärt sich dadurch, daß sie im siebenten Buch in einem anderen Zusammenhange behandelt werden sollen.[3])

Bei der Kritik der Mythen fährt Platon auf der im *Euthyphron* eingeschlagenen Bahn fort. Daß es unter den Göttern Streit gegeben hat, dürfen die Jünglinge nicht erfahren. Dagegen sollen sie lernen, daß Gott (*ὁ θεός*) gut ist und von keinem Übel die Ursache sein kann; die Ursachen des Übels, das in der Welt eine größere Verbreitung hat als das Gute, müssen daher andere sein (S. 379 B—C). Auch die Erzählungen von den Verwandlungen der Götter sind unzulässig, weil jede Veränderung — wie überhaupt jede Bewegung — ein Zeichen der Unvollkommenheit ist (S. 380 E ff.); und es ist ja auch unglaublich, daß die Götter die Menschen betrügen.

Im dritten Buch wird ausgeführt, wie durch die Erziehung die vier Kardinaltugenden erreicht werden sollen. Furcht vor dem Tode ist für die Tapferkeit schädlich; darum soll das Schattenleben in der Unterwelt verschwiegen werden, und es darf auch nicht davon geredet werden, daß Achilleus es vorgezogen hat, ein Knecht auf Erden zu sein, als unter den Toten zu herrschen (III, S. 386 A ff.). — Aus dieser Stelle hat man sehr mit Unrecht geschlossen, daß Platon, als er diese Worte schrieb, von keinem Unsterblichkeitsglauben gewußt habe[4]);

1) Krohn, Der platonische Staat S. 102.
2) Krohn S. 12. 3) Grimmelt S. 11 f. und 33; Hirmer S. 616.
4) Krohn S. 265; Rohde II [2], S. 265.

was hier abgewiesen wird, ist nicht die Lehre von den Strafen nach dem Tode, die ja im zehnten Buch hervortritt, sondern es sind die homerischen Vorstellungen vom Schattenleben aller Verstorbenen ohne Unterschied.[1])

Wahrheitsliebe, Sittsamkeit und Gerechtigkeit können die Jünglinge auch von den Dichtern erlernen; die Gerechtigkeit scheint jedoch noch nicht genügend untersucht zu sein (S. 392 B—C). In jeder Beziehung ist aber an den Dichtern, besonders an Homer, vieles auszusetzen. Hieran schließt sich eine allgemeine Kritik der Dichtkunst. Es werden zwei Darstellungsweisen unterschieden, die erzählende und die dramatische oder nachahmende, und der Unterschied zwischen dem, was wir jetzt die indirekte und die direkte Redeweise nennen, wird durch ein Beispiel erläutert. Die letztere Darstellungsweise, die nachahmende, wird einfach verworfen, weil es, wenn jedermann seine Profession gründlich verstehen solle, unangemessen sei, sich darin zu üben, alles nachahmen zu können, was nicht einmal möglich sei, jedenfalls wenn die Nachahmung tüchtig sein solle, wie auch derselbe Dichter nicht imstande sei, sowohl Komödien als Tragödien zu schreiben. Diese Behauptung (S. 395 A) erinnert ja an die bekannte Stelle des *Symposion* (S. 223 D) und könnte gegen sie zu streiten scheinen, was jedoch nicht der Fall ist, wenn man nur jene Stelle richtig erklärt (s. o. S. 167). Im *Symposion* stellt Platon die ideale Forderung auf; hier spricht er von dem tatsächlichen Verhältnis.

Von größerem Interesse ist es indessen, daß das Verbot gegen eine Anwendung der direkten, dramatischen Redeweise sogar Platons eigene Dialoge trifft[2]), was mindestens ebenso auffallend ist, als daß Platon sich gegen die Beschreibungen der Unterwelt ausgesprochen hat. Allein Platon ist sich dieses Verhältnisses vollkommen bewußt gewesen; er läßt ja seinen Sokrates ausdrücklich sagen, daß es außer der epischen

1) Ebenso verhält es sich mit dem Verbot gegen eine Erwähnung von Kokytos und Styx (S. 387 B—C), wovon Platon selbst im *Phaedon* geredet hatte. Es heißt aber ausdrücklich, daß es nur darauf ankommt, die Wächter nicht furchtsam zu machen: *ἴσως εἰ ἔχει πρὸς ἄλλο τι.*

2) Das hat schon Athenaeos XI 112 (S. 505 b) gesehen. Übrigens sind die beiden hier erwähnten Darstellungsweisen irrtümlich mit den beiden Hauptarten der platonischen Dialoge, den referierenden und den einfach dramatischen, zusammengeworfen worden (so Schöne, Über Platons Protagoras S. 9; Lutosławski S. 395 f.); auch in den ersteren bedienen sich ja die Personen der direkten Redeweise. Der Angriff richtet sich sowohl gegen die epische Poesie, insofern sie, wie die homerischen Gedichte, direkt angeführte Reden enthält, als gegen die dramatische.

und dramatischen Dichtung auch andere Gebiete gebe, auf die derselbe Gedanke angewendet werden könne.[1]) Wir werden späterhin im *Phaedros* dieselbe Auffassung bis auf eine Verwerfung der gesamten schriftstellerischen Tätigkeit erweitert finden.

Nach verschiedenen Spezialausführungen über die Musik wird schließlich mit Ausdrücken, die an das *Symposion* erinnern, hervorgehoben, daß die Musik die Liebe zum Schönen erwecken solle.[2])

Der darauffolgende Abschnitt von der Gymnastik ist besonders dadurch interessant, daß die früher (II, S. 376 E) aufgestellte Behauptung, die Gymnastik richte sich auf den Körper, wie die Musik auf die Seele, zurückgenommen wird. Jetzt heißt es, daß sich beide auf die Seele richten (S. 410 C), und zwar so, daß die Musik den mutigen Teil der Seele vor Roheit und die Gymnastik den philosophischen Teil vor Weichlichkeit schützen solle (S. 411 A—E).

Es ist ganz angemessen, daß unmittelbar nach der Hervorhebung der beiden Seelenvermögen, die bei den Wächtern erwünscht sind, die Wächter selbst in zwei Klassen geschieden werden (S. 412 B ff.). Nachdem nun aber entwickelt ist, wie aus der Masse der Wächter eine besondere Klasse, die der Herrscher, ausgewählt werden soll, wird ausdrücklich hinzugefügt, daß diese Erwählung nur andeutungsweise und nicht mit völliger Genauigkeit beschrieben worden ist (*ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας εἰρῆσθαι* S. 414 A). Die genauere Beschreibung, sowohl der Herrscher selbst als ihrer Ausbildung, soll erst in einem späteren Teile des *Staates* folgen. Hier wird aber für sämtliche Wächter die Regel aufgestellt, daß sie ein militärisches Lagerleben führen sollen, um ihre Mitbürger besser hüten zu können. Es muß nur dafür Sorge getragen werden, daß sie nicht ihre Überlegenheit zum Nachteil ihrer Mitbürger mißbrauchen. Ja, es wird sogar bezweifelt, daß die bis jetzt erwähnte Erziehung dazu ausreicht, um einen solchen Mißbrauch zu verhüten (S. 416 B) — auch dadurch wird angedeutet, daß noch ein Supplement zu erwarten ist; für jetzt wird nur als Sicherheitsmaßregel empfohlen, daß die Wächter kein Privateigentum besitzen dürfen.

Am Anfang des vierten Buches wird zuerst dem Einwand widersprochen, daß die Lage der Wächter nach der vorgeschlagenen Ordnung

---

1) Man beachte: *πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι* (S. 394 C); *καὶ πλείω ἔτι τούτων* (S. 394 D).

2) *Δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά* S. 403 C. Vgl. übrigens S. 403 A: *ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν* mit der Definition des Eryximachos (*Symp.* S. 187 C): *καὶ ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη.*

eine wenig beneidenswerte sein werde, wenn sie vom Genuß des Besitzes ausgeschlossen sein sollen. Dagegen behauptet nämlich Sokrates, daß es nicht darauf ankomme, die Wächter glücklich zu machen, sondern den ganzen Staat, dem sie gerade zu dem Zwecke dienen müssen; trotzdem, meint er, sei es möglich, daß die Wächter gerade auf diese Weise das höchste Glück erreichen werden (IV, S. 420 B). Die Frage nach dem Nutzen, den die vorgeschlagene Staatsordnung dem ganzen Staate bringt, soll also zunächst ebenso rein für sich untersucht werden, wie die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit, und die Frage nach dem Glück der Wächter wird ebenso wie die nach dem Lohn der Gerechtigkeit einer späteren Untersuchung vorbehalten; diese folgt erst in der Digression (VII, S. 520 A). Einstweilen wird die Staatsordnung dadurch motiviert, daß Reichtum Spaltung und Schwächung des Staates mit sich führt, während vielmehr vor allem die Einheit desselben zu sichern ist (S. 423 D). Deshalb soll für die Wächter Gemeinschaft auch in bezug auf Frauen und Kinder eingeführt werden, was jedoch vorläufig nicht genauer ausgeführt wird (*καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν* S. 423 E).

Nachdem so der Staat gegründet ist, gilt es, die Gerechtigkeit in ihm zu finden (S. 427 D); denn darauf war ja die ganze Untersuchung angelegt. Es wird als ausgemacht bezeichnet, daß der beschriebene Staat vollkommen gut ist (*τελέως ἀγαθή* S. 427 E); deshalb muß er auch die vier Kardinaltugenden besitzen. Daß die Zahl der Kardinaltugenden vier beträgt, wird hier als eine so unerschütterliche Wahrheit betrachtet, daß die eine derselben durch einfache Subtraktion gefunden werden kann, wenn die drei anderen bekannt sind. Nun besitzt der Staat unzweifelhaft die Weisheit, wenn die herrschende Klasse das für das Amt der Wächter nötige Wissen besitzt; dieses Wissen (*ἐπιστήμη*) verdient allein den Namen Weisheit (*σοφία*) (S. 429 A).

Die zweite Tugend, die Tapferkeit, findet sich in der Kriegerklasse. Die hier gegebene Definition der Tapferkeit ist wohl zu beachten. Sie wird nämlich als das Vermögen definiert, die vom Gesetze durch die Erziehung gegebene Vorstellung (*δόξα*) von dem, was gefährlich ist, zu bewahren (S. 429 B—C). Wenn wir uns erinnern, daß die Tapferkeit sowohl im *Laches* als im *Protagoras* als Wissen definiert wurde, und daß Platon gerade auf diese Bestimmung so außerordentlich viel Gewicht legte, darf man wohl über die hier gegebene Definition stutzig werden. Hat Platon wirklich einen Hauptpunkt seiner früheren Lehre fallen lassen? Oder hat er

diesen Abschnitt des *Staates* vor dem *Laches* und *Protagoras* geschrieben? Nein, die Resultate, zu denen Platon in den früheren Dialogen gelangt war, existieren nicht für Sokrates, wie er hier auftritt, wo er überhaupt so wenige Voraussetzungen, wie nur möglich, aufzustellen sich bemüht. Die ganze Staatstheorie, die er hier vorträgt, baut er vom Grund auf; darum spricht er so viel von den Naturanlagen, die sonst für Platon so wenig bedeuten, und darum legt er auf das Wissen kein so entscheidendes Gewicht wie vordem. Wenn hier das Wort Wissen vorkommt, wie im vorhergehenden Abschnitt von der Weisheit (S. 428B—429A), wird es nicht in der streng philosophischen, sondern in der ganz alltäglichen Bedeutung genommen (*ἐπιστήμη φυλακική*, d. h. Verständnis des Geschäftes der Wächter); um so weniger dürfen wir hier, wo nur von der unteren Klasse der Wächter die Rede ist, die Forderung auf die höchste philosophische Einsicht erwarten. Hier wird nur so viel festgehalten, daß die Vorstellung, in der die Tapferkeit besteht, nicht ausschließlich auf den Naturanlagen beruht, sondern durch die Erziehung erarbeitet werden muß (S. 430B). Doch wird auch hier auf die Möglichkeit einer genaueren Auseinandersetzung hingewiesen (S. 430C).[1])

Daß Platon in dieser Weise das Wissen beiseite schieben und die Stelle desselben der Vorstellung zuweisen kann, ist bloß nach den im *Menon* gewonnenen Resultaten möglich. Dort war es Platon klar geworden, daß der bloßen Vorstellung, wenn sie nur wahr ist, auch ohne Wissen ein relativer Wert zukommt. Auch im *Menon* verleugnete Platon jedoch nicht den viel höheren Wert des Wissens, und es läßt sich nicht glauben, daß er, als er die früheren Partien des *Staates* schrieb, von der grundsätzlichen Bedeutung, die er von Anfang an dem Wissen beigelegt hatte, nunmehr keine Ahnung gehabt habe. Es muß schon jetzt seine Absicht gewesen sein, auf die Bedeutung des Wissens später zurückzukommen.[2])

Die dritte Kardinaltugend ist die Sittsamkeit. Sie wird hier als Selbstbeherrschung definiert, wie schon im *Gorgias* (S. 491D), wo die Selbstbeherrschung besonders als Beherrschung der Begierden

---

1) Die Annahme Siebecks (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen[2] S. 126f.), daß diese Untersuchung im *Laches* erfolge, hat ihn zu einer sehr merkwürdigen Chronologie der platonischen Schriften geführt.

2) „Aus den Gegensätzen sind Entwickelungsstufen geworden" (Windelband, Platon[3] S. 114). Dann kann aber Platons eigene Entwickelung nicht in dieser Richtung vollzogen sein; für ihn hat vielmehr die Bedeutung der Vorstellung mit der Zeit zugenommen.

bestimmt wurde. Jetzt erhebt sich aber eine vorher nicht beachtete Schwierigkeit, die nur durch eine genauere Betrachtung gelöst werden kann. Der Begriff der Selbstbeherrschung hat ja eigentlich keinen Sinn, weil, wer sich selbst beherrscht (*κρείττων ἑαυτοῦ* ist), eben dadurch auch von sich selbst beherrscht wird (*ἥττων ἑαυτοῦ* ist). Die Lösung ist aber die, daß es in jedem Menschen und in jeder Gesellschaft sowohl einen besseren als einen schlechteren Teil gibt; die Selbstbeherrschung oder Sittsamkeit besteht also darin, daß der bessere Teil den schlechteren beherrscht (S. 430Eff.). Also besitzt der Staat die Sittsamkeit, wenn die zum Herrschen bestimmte Klasse wirklich auch die Herrschaft führt. Während also die Weisheit und die Tapferkeit je einer einzelnen Klasse angehören, ist die Sittsamkeit wie eine Art Harmonie über die ganze Gesellschaft verbreitet.

Es bleibt nur noch übrig, die Gerechtigkeit zu finden. Da den übrigen Tugenden ihre Stellen angewiesen sind, bleibt der Gerechtigkeit nur die Bedeutung übrig, daß sie dafür sorgt, daß jedermann sich seiner besonderen Pflichten annehme (S. 433A). Die Beweisführung ist hier recht willkürlich, und der Unterschied zwischen der Sittsamkeit und der Gerechtigkeit wird nicht genügend aufgehellt[1]); die Definition der Gerechtigkeit, welche hier gegeben wird, ist sogar identisch mit einer der Definitionen, die im *Charmides* von der Sittsamkeit gegeben wurden. Allein die Worte: „das eigene tun“ (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) stehen hier in einer anderen Bedeutung als im *Charmides* (S. 161Bff.) und an einer früheren Stelle des *Staates* (II, S. 370A); es kommt nicht darauf an, daß jedermann sich selbst seine Bedürfnisse verschafft, sondern gerade umgekehrt, daß jede Klasse der Gesellschaft sich mit ihrer eigenen Profession abgibt. Die Arbeitsteilung, die von Anfang an als der ganzen menschlichen Gemeinschaft zugrundeliegend bezeichnet wurde — ist eben die Gerechtigkeit.[2])

Hiermit ist also die Aufgabe gelöst: die Gerechtigkeit ist definiert. Sokrates gibt sich jedoch nicht zufrieden, bevor die Richtigkeit dieser Definition, die durch Analyse der menschlichen Gesellschaft

1) Vgl. R. Hirzel, Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der platonischen Republik (Hermes VIII, S. 379ff. [1874]). Die Gerechtigkeit, welche in jeder einzelnen Klasse ihren Sitz hat, scheint für die übrigen Tugenden Grundbedingung zu sein (vgl. S. 433B), während die Sittsamkeit in der aus den übrigen Tugenden folgenden, über das Ganze ausgebreiteten Harmonie besteht.

2) Die Definition der Gerechtigkeit erinnert übrigens an die scherzhafte Erklärung im *Kratylos* S. 412Cff., wo das Gerechte als das durch alles hindurch Gehende (*διαϊόν*) bestimmt wird.

— der idealen Gesellschaft — gefunden ist, auch am Einzelmenschen geprüft ist (S. 434D).

Wenn die Definition stimmen soll, muß jeder Mensch dieselben drei Teile in seiner Seele tragen wie die menschliche Gesellschaft. Dies Verhältnis, erklärt Sokrates, kann aber nicht genau untersucht oder bewiesen werden, wenn man nicht einen längeren Weg einschlagen will (S. 435D). Was meint Platon mit diesen dunklen Worten? Späterhin (VI, S. 504B) kommt er darauf zurück, und es wird dort gesagt, daß die Wächter den „längeren Weg" betreten müssen, um die „größte Kenntnis" zu erlangen, nämlich die Kenntnis der Idee des Guten, die trotzdem nur bildlich ausgedrückt werden kann (S. 506E). Was hat denn die Idee des Guten mit der Dreiteilung der Seele zu tun? Unmittelbar freilich nichts[1]), aber es besteht doch eine gewisse Ähnlichkeit. Von der Idee des Guten heißt es VI, S. 505A, daß sie von der Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden benutzt wird, so daß diese dadurch nützlich und zuträglich werden. Die Idee des Guten macht die anderen Ideen erkennbar, wie die Sonne die materiellen Gegenstände sichtbar macht; sie ist die zentrale Kraft, welche die geistige Welt zusammenhält. Der längere Weg ist somit als der Weg aufzufassen, der zum Zentrum führt und es möglich macht, in der Vielheit die Einheit zu erblicken. Ebenso verhält es sich hier, wo von der Dreiteilung der Seele die Rede ist. Das Problem, das Platon hier beiseite liegen läßt, weil der Weg zu seiner Lösung zu weit ist, geht darauf aus, wie trotz der Dreiteilung der Seele die Einheit derselben bestehen kann. Dies Problem wird im *Staate* überhaupt nicht gelöst und kehrt X, S. 611B—612A wieder, wo auch das allereigentlichste Wesen der Gerechtigkeit als noch nicht erkannt erscheint. Ebenso heißt es im *Phaedros* (S. 246A), daß die Dreiteilung der Seele nur noch bildlich ausgedrückt werden könne, da die Beschreibung ihres eigentlichen Wesens einer „göttlichen und langen Beschreibung" bedürfe (*θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως*). Erst im *Parmenides*, wo das Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielheit gründlich erörtert wird, betritt Platon den längeren Weg.[2])

Für die Dreiteilung der Seele wird ein recht weitläufiger Beweis geführt. Es wird von dem logischen Grundsatz ausgegangen, daß

1) Das muß Krohn (Der platonische Staat S. 128) zugegeben werden.

2) Vgl. Campbell in der Ausgabe II, S. 37. Daß dort auch der *Theaetetos* genannt wird, hat seinen Grund darin, daß Campbell diesen Dialog für später hält als den *Parmenides*.

dasselbe unmöglich gleichzeitig auf dieselbe Weise und in Verhältnis zu demselben Entgegengesetztes tun oder leiden kann (S. 436 B). Wenn also z. B. ein Mensch gleichzeitig dasselbe will und nicht will, wovon es viele Beispiele gibt, kann das nur durch die Annahme verschiedener Teile seiner Seele erklärt werden. Durch mehrere Beispiele wird die Annahme dreier Seelenteile, eines vernünftigen, eines mutigen und eines begehrenden als notwendig erwiesen.

Wenn wir die Sorgfalt und die Weitläufigkeit des Beweises betrachten, können wir es nicht glaubhaft finden, daß Platon in irgendeinem früheren Dialog dieselbe Lehre aufgestellt habe. Es muß daher angenommen werden, daß der *Phaedros*, in dem die Seele durch das Bild eines Wagenlenkers mit einem Zweigespanne dargestellt wird (S. 246 A ff.), später abgefaßt ist, weil ohne die Erklärung, die sich im *Staate* findet, jenes Bild kaum zu verstehen wäre. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen.

Anderseits ist der *Phaedon* unzweifelhaft älter als der *Staat*. Dort wurde die Seele als eine Einheit aufgefaßt, worauf sogar einer der Beweise für ihre Unsterblichkeit gestützt wurde (S. 78 B ff.), ohne daß von einem Zweifel die geringste Andeutung vorkam. Die Aushilfe, daß Platon im *Phaedon* nur von der Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenteiles reden sollte, ist schon oben (S. 173 f.) als unerlaubt erwiesen worden. Dagegen werden wir später erfahren, daß die Lehre von der Dreiteilung der Seele im zehnten Buch des *Staates* als hinderlich für die Unsterblichkeitsbeweise erscheint (X, S. 611 B). Wie Platon dort die Hindernisse beseitigt, geht uns hier nichts an; im *Phaedon* bestanden jene Bedenken aber noch nicht für ihn.

Im *Phaedon* besteht nur ein Gegensatz zwischen Seele und Körper, und die Begierden werden als dem Körper zugehörig betrachtet (S. 94 B ff.). Dieselben Homerverse[1]), durch die dort der Kampf zwischen Seele und Körper illustriert wird, werden im *Staate* (S. 441 B) auf den Kampf zwischen den verschiedenen Seelenteilen angewendet. Es ist durchaus unwahrscheinlich, daß Platon die sinnreiche Theorie von der Dreiteilung der Seele, welche übrigens noch im *Timaeos* lebenskräftig ist, zum Besten der landläufigen Auffassung von einem Gegensatz zwischen Seele und Körper im *Phaedon* nicht nur aufgegeben, sondern so vollständig vergessen habe, daß er einen ihr gänz-

1) Od. XX 17 f.: *στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·*
τέτλαθι δή, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.
Im *Staate* wird nur der erste Vers ausdrücklich angeführt.

lich widerstreitenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aufgestellt habe.[1])

Übrigens geht das zeitliche Verhältnis zwischen den beiden Betrachtungsweisen aus dem *Staate* selbst hervor. Wir haben ja schon gesehen (oben S. 209), wie die in II, S. 376 E erscheinende landläufige Auffassung, daß die Gymnastik sich auf den Körper richte, und die Musik auf die Seele, später (III, S. 410 C ff.) zugunsten der Auffassung, daß jede sich gegen ihren besonderen Teil der Seele richte, zurückgenommen wird. Diese Analogie ist an sich beweiskräftig.

So viel muß jedoch zugegeben werden, daß sowohl im *Phaedon* als in den früheren Partien des *Staates* Keime zur Lehre von der Dreiteilung der Seele nachgewiesen werden können. Sobald die Forderung, daß im Staate Wächter sein sollen, aufgestellt war, wurden als nötige Eigenschaften der Wächter die Tapferkeit und die mittelst eines Wortspieles sogenannte „Philosophie" bezeichnet (II, S. 375 A—E; s. o. S. 206 f.). Diese Eigenschaften entsprechen ja eben den beiden höheren Seelenteilen, und mit Rücksicht auf sie wurden die Wächter in zwei Unterabteilungen geteilt. Den dritten Seelenteil schon damals anzudeuten, lag kein Grund vor, weil dieser der erwerbtreibenden Gesellschaftsklasse entspricht und mit den Wächtern nichts zu tun hat. Wenn ferner im *Phaedon* (S. 82 C, vgl. S. 68 C) die echten Philosophen (*οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες*) sowohl der geldgierigen Masse (*οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι*) als den Herrschsüchtigen und Ehrgeizigen (*οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι*) entgegengesetzt werden, haben wir auch darin einen ähnlichen Keim der Lehre von den Seelenteilen, obgleich entschieden festgehalten werden muß, daß hier nur noch drei Menschenklassen unterschieden werden (vgl. o. S. 174). Noch weniger entwickelt zeigt sich die Lehre im *Symposion* (S. 207 A ff.), wo von drei Offenbarungsweisen des erotischen Strebens nach Unsterblichkeit gesprochen wird: durch die tierischen Triebe, durch das Trachten der Menschen nach Ruhm und durch die philosophische Ideenbetrachtung.[2]) Endlich wird im *Gorgias* nur ganz allgemein von dem Teil der Seele gesprochen, wo die Begierden ihren Sitz haben (S. 493 A), und an einer anderen Stelle

1) Daß Platon im *Phaedon* nur einen Dualismus zwischen Körper und Seele kennt, ist von Schulteß (Platonische Forschungen S. 55 ff.) unwiderlegbar bewiesen worden. Dagegen steht noch Rohde (Psyche II², S. 272 ff.) auf dem unbegreiflichen Standpunkt, daß Platons Seelenlehre sich von der Dreiteilung zur Unteilbarkeit bewegt habe, was ihm sogar „so völlig gewiß scheint, wie nur wenige Punkte in der Entwickelung der platonischen Lehre" (Kleine Schriften I, S. 275). 2) Vgl. Hermann S. 522.

(S. 496 E) wird sogar nicht entschieden, ob sie der Seele oder dem Körper (wie *Phaed.* S. 94 B ff. vorausgesetzt wird) angehören[1]); in dieser Beziehung bestand für Platon damals noch kein Problem. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß die Lehre von der Dreiteilung der Seele, wie sie jetzt entwickelt ist, mit dem alten sokratischen Grundsatz, daß die Tugend nur auf dem Wissen beruhe, nicht vereinbar ist. Platon hat jetzt — obgleich er sich der Tragweite dieser Änderung seiner Lehre kaum bewußt war — in die Seele selbst ein Element eingeführt, das sich der Überzeugung der Vernunft von dem, was recht ist, zu widersetzen vermag.[2])

Nachdem die Dreiteilung der Seele bewiesen ist, wird die Forderung gestellt, daß der vernünftige Teil mit Hilfe des Mutes und im Verein mit demselben den begehrenden Teil beherrschen soll (S. 441 E—442 A). Wenn dies Verhältnis besteht und jeder Teil seinen besonderen Pflichten obliegt, ist der Mensch gerecht, wie auch die Gesellschaft es ist, wenn jede Klasse sich mit ihren Verrichtungen abgibt (S. 443 C). Auf diese Weise wird der einzelne Mensch ebenso wie der Staat eine Einheit aus der Vielheit (*ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν* S. 443 E; vgl. S. 423 D). Der entgegengesetzte Zustand ist selbstverständlich die Ungerechtigkeit (S. 444 A ff.).

Hiermit ist nun die vollständige Definition der Gerechtigkeit sowie der Ungerechtigkeit gewonnen, und die am Anfang des Dialoges gestellte Aufgabe ist gelöst. Aber die daran geknüpfte Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit nützlich sei (II, S. 368 C), hat noch keine Beantwortung gefunden. Zwar, heißt es (S. 445 A), ist eine Untersuchung darüber nach der schon gegebenen Auseinandersetzung eigentlich lächerlich, aber trotzdem wird sie in Angriff genommen. Neben der einen, soeben geschilderten guten Verfassung sowohl im Staate — wo sie entweder Königtum oder Aristokratie genannt wird — als in der Menschenseele, gibt es auch viele schlechte, unter denen jedoch vier besonders hervorzuheben sind.

Als Sokrates sich am Eingang des fünften Buches dazu anschickt, die vier schlechten Verfassungen zu beschreiben, wird er von der Forderung unterbrochen, das, was er vorher (IV, S. 423 E) von der Frauen- und Kindergemeinschaft angedeutet hat, genauer zu erklären (V, S. 449 C), und damit beginnt die lange Digression, die erst am Anfang des achten Buches abgeschlossen wird.

1) Vgl. Natorp im Philologus XLVIII, S. 599 (1889).

2) Es ist oben (S. 121) bemerkt worden, daß jene sokratische Lehre schon an einer Stelle des *Gorgias* vernachlässigt wird.

Zuerst wird die Frauenfrage abgehandelt, aber in erweiterter Gestalt. Während bisher nur von der Frauengemeinschaft die Rede war, fängt Platon hier mit einer anderen Frage an, die nur zum Teil damit in Verbindung steht, der Frage nämlich von der Anteilnahme der Frauen an der Staatsregierung und von ihrer Ausbildung zu dieser Tätigkeit. Indessen ist der Umstand, daß Platon zu der schon einmal berührten Frauenfrage zurückkehrt, als Beweis dafür benutzt worden, daß der *Staat* von Anfang an in mehreren getrennten Partien veröffentlicht worden ist. Diese Hypothese ist aber zur Erklärung jenes Umstandes überflüssig. Es verhält sich nämlich so, daß an der Stelle, wo die Frauenfrage zuerst berührt wurde, eine erschöpfende Behandlung derselben nicht möglich war. Die verlangte Ordnung der Stellung der Frauen in der Gesellschaft streitet ja scheinbar gegen die Gerechtigkeit, die vorher als eine den verschiedenen Naturen übereinstimmende Arbeitsteilung definiert war; ja, Sokrates äußert sogar, daß er gerade mit Rücksicht auf einen auf diese Definition gestützten Einwand die gründlichere Behandlung der Frauenfrage so lange Zeit aufgeschoben habe (S. 453 C—D). Nun wird freilich der Einwand als eristisch abgewiesen; wer behauptet, daß die Frauen wegen ihrer verschiedenen Natur an den Beschäftigungen der Männer nicht teilnehmen dürften, könnte, weil es kahlköpfige Schuster gibt, mit derselben Motivierung Leute mit kräftigem Haarwuchs vom Schusterhandwerk ausschließen wollen (S. 454 C). Aber der Nachweis dafür, daß die Anteilnahme der Frauen an den Beschäftigungen der Männer der Forderung der Arbeitsteilung in der Tat nicht widerstreitet, war nicht möglich, bevor in IV, S. 433 A die Gerechtigkeit gerade als die Arbeitsteilung definiert war. Sonst hätte Platon bei der Aufstellung dieser Definition die Bemerkung hinzufügen müssen, daß die von ihm geforderte Stellung der Frauen hiermit in keinem Widerstreit stehe — in dem Falle hätten wir aber doch eine, und zwar dort noch weniger passende, Wiederholung erhalten. Deshalb hat Platon die ganze Behandlung der Frauenfrage bis auf diese Stelle aufgespart.[1])

Beide Teile der Frauenfrage werden in der Weise abgehandelt, daß sowohl die Möglichkeit als die Nützlichkeit der Reform untersucht wird. Als dann die Möglichkeit der Frauengemeinschaft untersucht werden soll, nachdem ihre Nützlichkeit schon genügend dar-

1) Diese Erklärung rührt von Immisch (a. a. O. S. 454 f.) her, dessen Auffassung der Komposition des *Staates* von der hier dargelegten im übrigen ganz abweicht.

getan ist, wird die Frage plötzlich auf die Möglichkeit der ganzen vorgeschlagenen Staatsordnung erweitert (S. 471 C ff.). Zwar bezeichnet Sokrates die Möglichkeit als insofern gleichgültig, als die ganze Ordnung ja nur als Experiment aufgestellt ist zu dem bestimmten Zweck, eine Definition der Gerechtigkeit herauszufinden (S. 472 B ff.). Dennoch wird als eine freilich nur mit Schwierigkeit zu erfüllende Bedingung angegeben, daß die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden müssen (S. 473 C—D). Damit hat Platon aus der schon im *Protagoras* gestellten Forderung, daß die Staatsmänner Sachkunde besitzen müssen, die letzte Konsequenz gezogen.

Wer sind denn die Philosophen? (S. 474 B). Wie im *Lysis* (S. 218 A) und im *Symposion* (S. 204 A—B) wird die Philosophie von der Weisheit (*σοφία*) unterschieden: Philosoph ist, wer nach Weisheit trachtet (S. 475 B), genauer gesagt: wer die Wahrheit zu ergründen wünscht, während diejenigen, welche sinnliche Gegenstände zu sehen oder hören wünschen, nur eine gewisse Ähnlichkeit mit den Philosophen haben (S. 475 D—E).

Hier tritt nun die Ideenlehre auf, wie wir sie vom *Phaedon* kennen. Der im *Phaedon* (S. 74 A ff.) dargelegte Unterschied zwischen dem Begriff an sich und seinen vielen Erscheinungen wird auch hier betont (S. 476 A). Diesem Unterschied entspricht der Unterschied zwischen denjenigen, welche den Begriff an sich (z. B. das Schöne) anzuschauen trachten und auch dazu fähig sind, und denjenigen, welche bloß schöne Farben zu sehen oder schöne Töne zu hören begehren (S. 476 B); daß hier der Begriff des Schönen besonders betont wird, steht mit dem *Symposion* in Einklang. Die beiden Arten der Auffassung, die sich wie Wirklichkeit und Traum unterscheiden (S. 476 C—D), werden als Erkenntnis (*γνώμη*) und Vorstellung (*δόξα*) bezeichnet.

Während die Unterscheidung von Wissen (*ἐπιστήμη*) und richtiger Vorstellung (*ὀρθὴ δόξα*) schon im *Menon* (S. 97 A ff.) und im *Symposion* (S. 202 A), und die Unterscheidung von der Einheit des Begriffes oder der Idee und der Vielheit der Erscheinungen im *Phaedon* (S. 74 A ff.) vorkommt, ist die Verbindung dieser beiden Distinktionen etwas Neues. Dadurch, daß die Idee im *Phaedon* (S. 75 D und 78 D) besonders als „das Seiende“ (*ὃ ἔστι, τὸ ὄν*) bezeichnet wurde, war ihr gleichsam eine höhere Wirklichkeit beigelegt worden, und wenn nun als ausgemacht betrachtet wird, daß die Erkenntnis sich auf etwas wirklich Seiendes beziehen muß, weil einerseits die Erkenntnis (oder das Wissen) nur wahr sein kann (*Gorgias* S. 454 D),

und anderseits das Nicht-Seiende keineswegs erkannt werden kann, folgt daraus, daß nur die Idee Gegenstand des Wissens sein kann (S. 476 E—477 A). Da ferner die Erkenntnis von der Vorstellung verschieden ist, wird weiter gefolgert, daß auch ihre Gegenstände verschieden sein müssen (S. 477 B—478 B). Diese Folgerung ist in der Tat recht kühn; denn weil der Gegenstand der Erkenntnis seiend ist, braucht doch nicht alles Seiende Gegenstand der Erkenntnis zu sein, sondern es könnte auch etwas Seiendes geben, was sich allein vorstellen ließe, wie es ja auch im *Menon* (S. 97 A—B) gesagt wird, daß der Weg nach Larisa nicht nur gewußt, sondern auch richtig vorgestellt werden kann. Hier wird jedenfalls mit großer Kühnheit ausgesprochen, daß unmöglich dasselbe sowohl durch die Erkenntnis als durch die Vorstellung aufgefaßt werden kann; es kann nicht zugleich *γνωστόν* und *δοξαστόν* sein (S. 478 B). Wenn nun das Seiende bloß Gegenstand des Wissens, und selbstverständlich das Nicht-Seiende bloß Gegenstand der Unwissenheit sein kann, was kann denn Gegenstand der Vorstellung sein? Es gibt nur eine Antwort: wie die Vorstellung sich zwischen Wissen und Unwissenheit befindet (*Symposion* S. 202 A), so liegt auch ihr Gegenstand zwischen Sein und Nicht-Sein und ist beides zugleich (S. 478 D).

Es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß der Gegenstand der Vorstellung hier geradezu außerhalb der Wirklichkeit gesetzt wird, obgleich er dennoch nicht als nichtseiend oder unwirklich bezeichnet wird; daß damit das Werdende, das, was entsteht und vergeht, gemeint ist, wird erst später (VI, S. 508 D) ausgesprochen. Dagegen wurden im *Phaedon* zwei Arten des Seienden (*δύο εἴδη τῶν ὄντων* S. 79 A) aufgestellt, von denen die eine mit dem Körper, die andere mit der Seele verwandt ist (s. o. S. 172); hier treten anstatt des Körpers und der Seele zwei Arten des seelischen Auffassungsvermögens, ja wir erfahren sogar später, daß beide Arten (die wahre Vorstellung und das Wissen) dem vernünftigen Seelenteile angehören (IX, S. 585 B). Am schärfsten läßt sich das Verhältnis so ausdrücken, daß Platon jetzt das, was man gewöhnlich die Wirklichkeit nennt, von der Wirklichkeit ausschließt. Es fiel ihm nicht ein, daß ebenso leicht, wie er die Wirklichkeit dessen, was erkannt wird, bewiesen hatte (S. 476 E—477 A), auch die Wirklichkeit dessen, was vorgestellt wird, bewiesen werden könnte. Diesen Beweis trägt er im *Theaetetos* (S. 188 D—189 A) vor. Wenn er ihn schon vor der Abfassung des *Staates* geführt hätte, hätte er ihn doch nicht bei dieser Gelegenheit außer acht lassen können.

Es ist auch bemerkenswert, daß, während an den angeführten Stellen des *Menon* und *Symposion* stets von der richtigen oder wahren Vorstellung gesprochen wird, hier nur von der Vorstellung an sich die Rede ist; es wird jedoch gesagt, daß die Vorstellung im Gegensatz zum Wissen nicht unfehlbar ist (S. 477 E, vgl. *Gorgias* S. 454 D). Wie es sich mit den falschen Vorstellungen verhält, wird auch erst im *Theaetetos* gründlicher auseinandergesetzt.

Nach Krohns Ansicht sei dieser Standpunkt mit dem der früheren Bücher des *Staates*, wo die Entwickelung der Gesellschaft und die Entstehung der Gerechtigkeit geschildert wurden, unvereinbar. Damals wurden die jungen Leute durch die Musik mittelst schöner Töne unterrichtet, aber jetzt wird dies alles als Traum bezeichnet (S. 476 C—D), wie ja auch der Unterricht in der Gerechtigkeit sich als sinnlos zeigt, weil es sich jetzt ergeben hat, daß die gerechten Handlungen auch als ungerecht erscheinen können (S. 479 A).[1]) Aber Krohn hat das Verhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Absoluten und dem Relativen, nicht verstanden. Was sich von einem niedrigeren Standpunkt gesehen als bedeutend zeigt, vermindert sich und wird etwas Unbedeutendes, wenn der Betrachter sich zu einer höheren Stufe erhebt.[2]) Da kein sterblicher Mensch in absolutem Sinne gerecht ist, weil das Ideal sich nirgends auf Erden findet, kann derselbe Mensch und dieselbe Handlung sehr wohl zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Licht erscheinen, ohne daß der Begriff der Gerechtigkeit deshalb verändert wird. Krohn hat die Idee des Gerechten, die unveränderlich ist, von der Gerechtigkeit, die ein Zustand in der Seele des Menschen ist, mit Unrecht nicht unterschieden.[3]) Im *Menon* hat Platon der niedrigeren Stufe („der wahren Vorstellung") einen relativen Wert zuerkannt, und damit stimmt es auch, daß er im *Staate* III, S. 413 A aussprechen kann, daß die Wirklichkeit sich vorzustellen (*τὰ ὄντα δοξάζειν*) dasselbe sei wie die Wahrheit zu besitzen (*ἀληθεύειν*); hier soll nämlich der Ausdruck „Wirklichkeit" (*τὰ ὄντα*) — ebensowenig wie z. B. im *Phaedon* S. 99 D — nicht so streng aufgefaßt werden wie im fünften Buch, wo nur das, was sich zwischen Sein und Nicht-Sein befindet, als Gegenstand der Vorstellung bezeichnet wird. Wie aber schon im *Menon* das Wissen als über die wahre Vorstellung hoch erhaben erschien, so wird auch hier

1) Krohn, Der platonische Staat S. 99 f.

2) „Eine schöne Jungfrau erscheint als häßlich, wenn sie mit einer Göttin verglichen wird" (*Hippias maior* S. 289 B).

3) Grimmelt a. a. O. S. 45 f.

das ideale Sein über die in der irdischen Welt waltende Wandelbarkeit hoch erhoben.

Hiermit ist die Natur des Philosophen bestimmt. Philosoph ist, wer die unveränderlichen Ideen selbst schauen und erkennen kann, und wer sie infolgedessen auch liebt (S. 479E). Ganz wie im *Phaedon* (s. o. S. 179) zeigt es sich nämlich, daß, obgleich die Philosophen eigentlich nur als diejenigen bestimmt worden sind, welche die Ideen lieben und nach denselben streben, so vermag jedoch dies Streben in der Tat sie zur höchsten Erkenntnis, von der alle anderen Menschen ausgeschlossen sind, hinaufzuführen.[1])

Im sechsten Buch wird nun ausgeführt, daß die Philosophen herrschen sollen. Was ihnen dazu ein Recht gibt, ist, daß sie ein deutliches Bild (*παράδειγμα*) der Begriffe in sich tragen, nach dem sie alle Verhältnisse im Leben beurteilen können, während sie den übrigen Menschen, die, weil sie der philosophischen Erkenntnis entbehren, den Blinden ähnlich sind, auch in der Erfahrung nicht nachstehen (VI, S. 484 B—D). Nachdem alle Eigenschaften, welche die Philosophen von Natur besitzen (die Kardinaltugenden usw.), aufgezählt sind, wirft Adeimantos den Zweifel auf, ob die Philosophen auch zu praktischer Tätigkeit befähigt sind. Er wiederholt die gewöhnliche Anschauung, daß es wohl recht nützlich sei, in seiner Jugend um der theoretischen Ausbildung willen (*τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἕνεκα* S. 487 C; vgl. die Äußerungen des Kallikles im *Gorgias*, namentlich S. 485 A: *παιδείας χάριν*) die Philosophie zu studieren; doch seien diejenigen, welche sich der Philosophie zu stark hingegeben haben, im praktischen Leben unbrauchbar.

Sokrates antwortet, daß daran das Volk schuld sei, weil es sich der Philosophen nicht richtig bedienen wolle. Übrigens gibt er zu, daß den Philosophen gerade ihre guten Eigenschaften leicht schädlich werden können (S. 491 B). Außer einer guten Natur ist die richtige Erziehung unentbehrlich; sonst könnte die Natur leicht verdorben werden, wenn nicht ein Gott zur Hilfe käme (S. 492 A).[2]) Es wird betont, daß nicht die Sophisten die Jugendverderber sind, sondern die große, unverständige Masse (S. 492 A—B), die außerstande ist, die Ideen zu erkennen (S. 493 E—494 A). Wie die Welt eingerichtet ist, scheint die Lage der Philosophen ganz verzweifelt zu sein; denn

1) Das Wort *ἀσπάζεσθαι* (V, S. 480 A) wird VI, S. 484 B durch *δύνασθαι ἐφάπτεσθαι* ersetzt.

2) Vgl. S. 492 E—493 A wegen der *θεοῦ μοῖρα*, welche hier anders als im *Menon* beurteilt wird.

keine der vorhandenen Staatsverfassungen ist dazu geeignet, der philosophischen Natur die richtige Entwickelung zu geben (S. 497B); sogar die vorher beschriebene Verfassung scheint jetzt mangelhaft zu sein (S. 497C). Wir befinden uns also in einem Zirkel, aus dem man nicht leicht herauskommen kann: nachdem für die richtige Ordnung des Staates die Herrschaft der Philosophen als Bedingung gesetzt war, zeigt es sich nun, daß die Philosophen ihre richtige Ausbildung nicht erreichen können, wenn nicht der Staat in idealer Weise geordnet ist. Unmöglich ist es zwar nicht, aber die Schwierigkeit ist in der Tat groß (S. 499D). Ein einziger Mann reicht zu, wenn er nur den Staat zum Gehorsam zwingen kann (S. 502B).

Wiederholt wird betont, daß die bisher gegebene Schilderung ungenügend gewesen ist, und daß die Bestrebungen des Sokrates, die schwierigen Gegenstände so weit als möglich zu vermeiden, fruchtlos geblieben sind; jetzt muß er doch daran (S. 497C—D, 502Dff.). Jetzt hat er sich entschlossen, das auszusprechen, worauf es ankommt (S. 503B). Wer philosophische Anlagen hat, soll nicht allein die Proben ablegen, welche früher von den Wächtern und besonders von den Herrschern verlangt wurden, sondern es muß auch untersucht werden, ob er imstande ist, die größten Lehren (*τὰ μέγιστα μαθήματα* S. 503E; vgl. *Symp.* S. 211C) aufzunehmen; er muß den längeren Weg einschlagen (S. 504C—D).

Hier offenbart sich nun das Höchste, das noch größer ist als die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden (S. 504D), nämlich die Idee des Guten, deren sich die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden bedienen, und durch die sie nützlich und zuträglich werden; die Idee des Guten ist die größte Lehre (S. 505A).

Was meint aber Sokrates, wenn er sagt, daß Adeimantos diese Lehre oft gehört hat (S. 504E—505A)? Dürfen wir daraus schließen, daß Platon schon in früheren Schriften dieselbe Lehre vorgetragen hat? Das würde unberechtigt sein: die Ausdrucksweise Platons beruht vielleicht nur auf einem Kunstgriff, durch den die Lehre von der Idee des Guten mit um so kräftigerer Autorität hervortritt.[1]) Sie wird in der Tat hier als die tiefste Wahrheit eingeführt, welche lange Zeit zurückgehalten worden ist, aber ebendeshalb mit um so größerer Wucht erscheint, weil sie nicht mehr verhehlt werden kann.

1) Vgl. die Weise, in der die allgemeinen Begriffe oder Ideen im *Phaed.* S. 76D und 100B eingeführt werden.

Anderseits ist aber wohl zu beachten, daß die Idee des Guten wirklich als das Ziel aufgefaßt werden muß, dem die meisten der früheren Dialoge zugesteuert haben. Es zeigte sich schon bei den im *Laches* und *Charmides* versuchten Begriffsdefinitionen, daß das Wissen vom Guten und Üblen als Grundlage der verschiedenen Tugenden aufgefaßt werden mußte. Im *Hippias maior* (S. 296E) wurde das Schöne durch das Gute bestimmt, im *Gorgias* zeigte sich das Gute als das einzige Ziel sowohl des menschlichen Willens als sämtlicher echten Künste, was im *Euthydemos* namentlich in bezug auf die Philosophie ausgeführt wird. Im *Lysis* muß man ebenfalls unter dem „ersten Geliebten" das Gute verstehen, und im *Phaedon* tritt die Bedeutung des Guten nicht nur dadurch hervor, daß den Naturphilosophen vorgeworfen wird, sie glaubten nicht daran, daß die ganze Welt vom Guten zusammengehalten wird (S. 99B—C), sondern auch unter der obersten, an sich hinreichenden Voraussetzung (S. 101D—E) kann nur das Gute verstanden sein (s. o. S. 176).

Hinter allen Untersuchungen, die Platon in früheren Dialogen angestellt hat, steckt das Gute. Vor diesem fundamentalen Begriff haben alle Definitionsversuche Halt gemacht; alle Kardinaltugenden haben sich als gegen das Gute gerichtet erwiesen. Sogar die Definition der Gerechtigkeit, zu der Platon in den früheren Büchern des *Staates* gelangt war, kann nicht als vollständig betrachtet werden, wenn sie nicht im Lichte des Guten betrachtet wird. Nachdem nämlich die Gerechtigkeit als der Zustand definiert ist, in dem jede Klasse der Gesellschaft, bzw. jeder Teil der Seele, ihre richtige Stelle einnimmt, fehlt noch die Antwort auf die Frage, welche Stelle die richtige sei.[1]) Nirgends ist es erwiesen, daß die Vernunft das Recht hat, in der Seele zu herrschen, und ebenso verhält es sich mit der Gesellschaftsklasse, welche Platon als die „Herrscher" ausgesondert hat. Wenn jemand behaupten wollte, daß die Begierden das Recht hätten, im Einzelmenschen zu herrschen, und ebenso der erwerbtreibende Stand in der Gesellschaft, würde man ihn nicht leicht widerlegen können.[2]) Die Forderung Platons läßt sich dadurch begründen, daß die herrschende Klasse in der Gesellschaft und die Vernunft in der Einzelseele das Vermögen besitzen, die Idee des Guten

1) Ebenso verhält es sich mit der Sittsamkeit, die darin bestehen soll, daß der bessere Teil (*τὸ βέλτιον*) der Seele den geringeren beherrscht (IV, S. 431A). Es läßt sich nämlich nicht entscheiden, welcher Teil der bessere ist, wenn man das Gute nicht kennt.

2) Vgl. Grimmelt S. 45: „Tota disputatio libri IV precaria est."

zu erschauen. Daher gewinnen sie ihr Recht zum Herrschen, und damit erst ist die Definition der Gerechtigkeit vollständig.

Die Aufstellung der Idee des Guten bedeutet also, daß die vielen Probleme, namentlich in bezug auf Begriffsdefinitionen, mit denen Platon in den früheren Dialogen gerungen hat, auf ein einziges zurückgeführt sind: was ist das Gute? Sobald diese Frage beantwortet ist, fällt ein Licht auf alle übrigen, weil dieser Begriff in allen früher versuchten Definitionen vorkommt. Das bedeuten die Worte, daß das Gute noch größer ist als die Gerechtigkeit und alles andere (S. 504D).

Was ist also das Gute? Zwei Bestimmungen dieses Begriffes werden erwähnt: die meisten meinen, daß es die Lust sei, die „feineren Köpfe" (*οἱ κομψότεροι*) dagegen, es sei die Einsicht. Aber beide Definitionen werden verworfen, weil es auch schlechte Lüste gibt, und weil nicht jede Einsicht, sondern nur Einsicht vom Guten (vgl. *Laches* und *Charmides* und namentlich *Euthyd.* S. 288Dff.) als ein Gut aufgefaßt werden darf (S. 505B—C). Beide Definitionen leiden also an dem Mangel, daß sie den fraglichen Begriff selbst enthalten.[1])

Nur eins ist jedenfalls klar; in einer Beziehung unterscheidet sich das Gute von allen anderen Begriffen. Während nämlich viele Menschen das scheinbar Gerechte oder scheinbar Schöne hochhalten, will niemand sich mit dem scheinbar Guten begnügen, sondern jedermann verlangt das wahrhaft Gute (S. 505D); nur das Gute hat einen absoluten Wert und ist das höchste Ziel.

Sokrates will nur ungern aussprechen, wie er selbst das Gute auffaßt; hier ist nämlich ein wirkliches Wissen erforderlich, und die Vorstellung reicht nicht zu. „Alle Vorstellungen ohne Wissen sind häßlich, und die besten unter ihnen blind" (S. 506C) — wenigstens für den Philosophen, dessen Aufgabe es ist, die Ideen, die von keiner Vorstellung erfaßt werden können (wie im fünften Buch nachgewiesen), zu erkennen. Sokrates erklärt sich außerstande, das Wesen des Guten — für den Augenblick jedenfalls[2]) — in derselben Weise, wie er die Tugenden beschrieben hat, zu verdeutlichen; er kann nur bildlich seine Ansicht aussprechen, dadurch, daß er das Gute mit dessen Sohn, der ihm ganz ähnlich ist, vergleicht (S. 506D—E) — mit der Sonne.

1) Das Verhältnis zum *Philebos*, wo dasselbe Problem ausführlicher besprochen wird, soll später untersucht werden.

2) Die genauere Erklärung folgt erst im *Philebos*, wo Platon den „längeren Weg" betreten hat.

Wie die körperliche Welt erst dadurch, daß sie von der Sonne erleuchtet wird, für das Auge sichtbar wird, so wird auch die Ideenwelt erst dann für die Seele erkennbar, wenn sie von der Idee des Guten erleuchtet wird. Die Idee des Guten ist aber in noch einer Beziehung der Sonne ähnlich: wie die körperliche, sichtbare Welt ihr Dasein und Wachstum der Sonne verdankt, so macht die Idee des Guten nicht allein die Ideen erkennbar, sondern sie ist auch Ursache ihres Daseins, während sie selbst über das Sein erhaben ist (S. 507B—509B). Wir stehen hier am Höhepunkt der Spekulation, auf dem höchsten Gipfel, den Platons Gedanke je erklommen hat.

Aber sogleich danach schreitet die Darstellung wieder ruhig fort. Zwei Gebiete werden unterschieden, die sichtbare und die denkbare Welt, und beide werden wiederum in zwei Teile geteilt. Die sichtbare Welt zerfällt in Bilder und wirkliche Gegenstände, die denkbare Welt in mathematische Begriffe und die eigentlichen Ideen (S. 509Dff.). Die mathematische Welt ist nämlich von der eigentlichen Ideenwelt insofern verschieden, als die Mathematik von Voraussetzungen (Axiomen) ausgeht und sinnliche Vorstellungen als Illustrationen ihrer Demonstrationen benutzt, während die an die Ideenwelt geknüpfte Dialektik durch die Voraussetzungen zu dem hinter allem liegenden Voraussetzungslosen hinaufstrebt; für die Dialektik ist das Voraussetzungslose (d. h. die Idee des Guten) nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel.[1]) Die Tätigkeit der Seele, welche in der Mathematik hervortritt, wird als „Denktätigkeit“ (*διάνοια*) bezeichnet und liegt zwischen der Vernunft (*νοῦς* oder *νόησις*) und der vorstellenden Tätigkeit (*δόξα*) in der Mitte (S. 511D). Im ganzen werden vier Tätigkeiten der Seele aufgeführt: für die denkbare Welt Vernunft und Denktätigkeit, für die sichtbare Welt Glaube (*πίστις*) und Vermutung (*εἰκασία*) (S. 511E). Die letztere Zweiteilung, welche der Unterscheidung von den Dingen selbst und den Bildern entspricht, ist jedoch in der Tat recht gleichgültiger Art.

Wie fein auch diese Einteilung ist, die selbstverständlich mit der früher aufgestellten Dreiteilung der Seele nichts zu tun

1) Das im *Phaedon* S. 101D—E empfohlene Verfahren ist nicht mit dem hier der Mathematik zugeschriebenen zusammenzustellen (so Grote II, S. 188, Gomperz II, S. 577 und Jackson im Journal of Philology X, S. 147), sondern ist eben das echt dialektische. Auch die im *Phaedon* beschriebene Methode begnügt sich nämlich nicht damit, aus den zugrunde gelegten Hypothesen die Konsequenzen zu ziehen, sondern strebt auch aufwärts bis zum *ἱκανόν*, d. h. dem Guten (vgl. Goodrich in der Classical Review XVIII, S. 5 [1904]).

hat[1]), so bleibt jedoch eine Unklarheit übrig. Nachdem nämlich zuerst das Auge und die Seele als die beiden Organe aufgestellt waren, durch welche die sichtbare und die denkbare Welt aufgefaßt werden, erscheinen nachher beide Welten als Objekte der Auffassung der Seele, und sämtliche vier Auffassungsarten werden als seelisch bezeichnet, indem die beiden, welche sich auf die sichtbare Welt beziehen, unter dem Namen „Vorstellung" (*δόξα*) zusammengefaßt werden. Dies geht aus einer späteren Stelle (VII, S. 533 E—534 A) deutlicher hervor, und dort werden auch die Benennungen der Auffassungsarten, die sich auf die denkbare Welt beziehen, geändert, indem statt der *νόησις* die *ἐπιστήμη* eintritt und das Wort *νόησις* nun sowohl die *ἐπιστήμη* als die *διάνοια* umfaßt; endlich finden wir dort auch als Gegenstand der *νόησις* das Seiende (*οὐσία*), und als Gegenstand der *δόξα* das Werdende (*γένεσις*). Was unklar bleibt, ist also, ob die Vorstellung als eine Tätigkeit des Körpers oder der Seele aufgefaßt wird; die letztere Auffassung scheint aber die erstere zu verdrängen, wie wir schon einmal gesehen haben, daß der Gegensatz zwischen Körper und Seele von dem zwischen den verschiedenen Seelenteilen abgelöst wird (s. o. S. 209 und 214 f.). Daraus erklärt es sich, daß das Wort *ὁρατόν*, das VI, S. 509 D vorkommt, später (VII, S. 534 A) von *δοξαστόν* abgelöst wird. Die scharfe Sonderung zwischen sinnlicher Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und Vorstellung (*δόξα*), die im *Theaetetos* hervortritt, ist noch nicht von Platon durchgeführt.[2])

Am Eingang des siebenten Buches werden die soeben dargestellten Gedanken weiter präzisiert durch den berühmten Vergleich der irdischen Welt mit einer Höhle, in der die Menschen eingesperrt und festgebunden sind. Hinter ihnen leuchtet ein Feuer, und vor sich sehen sie bloß die Schatten ihrer selbst und der übrigen Gegenstände, die hinter ihrem Rücken auftreten. Wenn sie aber gelöst werden, so daß sie sich umdrehen können, sehen sie die Gegenstände selbst, und wenn sie herausgeführt werden ins Licht der Sonne, werden ihre Augen zuerst geblendet, aber bald vermögen sie die von der Sonne erleuchteten Gegenstände und zuletzt die Sonne selbst anzuschauen. Wenn sie nachher in die Höhle zurückkehren, sind sie auch anfangs des

1) Krohn (Der platonische Staat S. 144) meint freilich, daß die Dreiteilung durch diese neue Theorie umgestoßen werde (ebenso Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage S. 25). In der Tat ergibt sich aus IX, S. 585 B, daß auch die wahren Vorstellungen zu den Genüssen des vernünftigen Seelenteiles gehören.

2) Vgl. Campbell in der Ausgabe II, S. 27 f.

Sehens unfähig und werden von denen, die niemals draußen gewesen sind, verspottet, aber allmählich gewöhnen sie sich wieder an die Finsternis, bewahren jedoch die Erinnerung an die helle Welt, die sie einst gesehen (VII, S. 514 A ff.). Ebenso müssen auch die Philosophen verfahren. Von der Betrachtung der wandelbaren Dinge in der Welt müssen sie sich zur Erkenntnis der unveränderlichen Ideen erheben, welche im Lichte der Idee des Guten angeschaut werden, und zuletzt müssen sie diese selbst erkennen. Nachher müssen sie aber zur Erde und zu ihren Mitmenschen, die noch festgebunden da sitzen, zurückkehren, wenn sie sich auch nur mit Mühe an das irdische Leben gewöhnen können und anfangs nur dem Spott der Erdenmenschen ausgesetzt sind (S. 517 A ff.).[1])

Durch das ganze Bild zieht sich ein durchgeführter Parallelismus (*ταύτην τοίνυν τὴν εἰκόνα προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις* S. 517 A—B), und es stimmt auch ganz mit der Darstellung des sechsten Buches überein. Ganz mit Unrecht behauptet Krohn, daß der Standpunkt Platons vom sechsten zum siebenten Buch verändert sei, indem er im sechsten Buch das Licht gepriesen hätte und im siebenten alles Sichtbare als Trugbilder bezeichne.[2]) Natürlich behält die Sonne (wie auch die Vorstellung) auf ihrem Gebiet ihren Wert. Die Höhle verhält sich zur irdischen Welt, wie wiederum diese zur Ideenwelt. Die folgende Übersicht zeigt das Verhältnis[3]):

Die Höhle	Die Welt
Die Schatten in der Höhle	Schatten und Spiegelbilder (Gegenstände der *εἰκασία*)
Die Dinge in der Höhle	Die Dinge in der Welt (Gegenstände der *πίστις*)
Das Feuer in der Höhle	Die Sonne
Schatten und Spiegelbilder in der Welt	Mathematische Begriffe (Gegenstände der *διάνοια*)
Die Welt außerhalb der Höhle	Die Ideenwelt (Gegenstand der *νόησις* oder *ἐπιστήμη*)
Die Sonne	Die Idee des Guten.

1) Dieser Vergleich ist eigentlich nur eine weitere Ausführung der Darstellung des *Phaedon* S. 108 E ff., wo gesagt wird, daß die Menschen in der Tat in den Höhlungen der Erde wohnen, obgleich sie sich einbilden, auf der Erde zu wohnen.

2) Krohn, Der platonische Staat S. 156.

3) Vgl. Grimmelt S. 54.

Zur Sache selbst ist noch zu bemerken, daß aus dem Bild hervorgeht, daß der philosophische Unterricht nicht darin besteht, den Menschen von außen ein Wissen in die Seele hineinzupflanzen, sondern darin, ihren Blick von dem Werdenden zum Seienden und zum Glänzendsten des Seienden, nämlich dem Guten, zu wenden; dazu gehört aber Kunst (S. 518 C—D). Während nämlich die übrigen Tugenden der Seele, die durch Gewohnheit und Übung erworben werden, den Vorzügen des Körpers nahestehen, gehört die Vernunft einem göttlicheren Teil des Menschen an (S. 518 D—E). Dies stimmt zum Teil mit der Lehre von der Erinnerung im *Menon*, jedoch so, daß das Göttliche in etwas veränderter Bedeutung erscheint. Im *Menon* wurde das Göttliche, das schon damals tiefer gefaßt wurde als in den frühesten Schriften Platons (s. o. S. 135), gerade der bewußten, theoretischen Erkenntnis entgegengesetzt; hier zeigt sich sogar die Vernunft als ein göttliches Vermögen. Platons Gedankengang wird immer religiöser gefärbt, allerdings nicht in Übereinstimmung mit der Volksreligion.[1])

Die Forderung, daß die Philosophen sich von der Spekulation zum praktisch-politischen Leben kehren sollen, zeigt, daß Platon jetzt den streng pessimistischen und weltfeindlichen Standpunkt, den er im *Gorgias* einnahm, gänzlich verlassen hat. Es heißt wohl, daß die Philosophen sich freiwillig nicht auf die Politik werden einlassen wollen. Sie dürfen aber nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in der Gedankenwelt zurückbleiben, ohne zu den gebundenen Mitmenschen herunterzusteigen (S. 519 D). Diese Forderung ist auch gegen die Philosophen selbst nicht ungerecht (S. 520 A).

Es folgt eine Beschreibung der Ausbildung der Philosophen. Es gilt, ihre Gedanken vom Werdenden zum Seienden hinaufzuziehen und sie zugleich zu tüchtigen Kriegern auszubilden (S. 521 D). Nun zeigt es sich, daß weder die Gymnastik, welche sich auf das Werdende und Vergehende bezieht, noch die Musik, „soweit wir sie bisher durchgemacht haben“ (S. 522 A), zur Erreichung dieses Zweckes genügt. Die Musik hat die Wächter nur insofern erzogen, als sie ihnen die richtigen Gewohnheiten ohne Wissen gegeben hat; nicht einmal ihre „Reden“ (λόγοι) reichen zu, weder die mythischen noch die wahrhaftigeren (S. 522 A), und es muß daher ein tiefergehender Unterricht gefunden werden. Hier kommt nun die Ergänzung jenes Unterrichtes, der im zweiten und dritten Buch beschrieben wurde,

1) Wegen des *Symposion* vgl. o. S. 163 f.

wo, wie eben bemerkt (oben S. 207), nachdem die Erwähnung der Mythen II, S. 377 A angefangen hatte, die Erwähnung der wahren Reden der Musik unterblieben ist. Daß der philosophische Unterricht als Teil der Musik betrachtet wird, geht nicht nur aus den soeben angeführten Worten hervor, sondern stimmt auch mit *Timaeos* S. 88 C, wo die beiden Arten des Unterrichtes, *γυμναστική* und *μουσικὴ καὶ πᾶσα φιλοσοφία*, angeführt werden.

Bei der Aufstellung des Lehrplanes für den wissenschaftlichen Unterricht der Wächter ist es bemerkenswert, daß neben dem eigentlich wissenschaftlichen Zweck auch die praktische Bedeutung, welche diese Ausbildung für die Krieger haben wird, durchweg betont wird. Namentlich bemüht sich Glaukon, die letztere Rücksicht stets hervorzuheben. Es wird nicht vergessen, daß die Wächter in zwei Klassen zerfallen.

Als die erste Wissenschaft wird die Arithmetik genannt; denn sie ist für jede Kunst und Wissenschaft (*τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη*) unbedingt nötig (S. 522 C). Durch die Arithmetik erhält man die Fähigkeit zum Abstrahieren und lernt die reinen Zahlen ohne Rücksicht auf die begleitenden sinnlichen Wahrnehmungen auffassen. Denn für die Sinne zeigt sich niemals eine absolute Einheit, sondern wir sehen immer dasselbe Ding als eine Einheit und zugleich als eine unendliche Vielheit (S. 524 E—525 A). Nur durch Abstraktion vermögen wir die Einheit an sich als von der Vielheit absolut verschieden zu erfassen; versucht man die Einheit zu zerschneiden, werden diejenigen, welche sich auf derartige Dinge verstehen, sie sofort vervielfältigen (d. h. behaupten, daß sie in der Tat keine Einheit ist) und dadurch hindern, daß die Einheit selbst als eine Vielheit auftrete (S. 525 E). Für Platon besteht also ein Wesensunterschied zwischen der Einheit und der Vielheit, und er hält es für unbestreitbar, daß sie nur für die sinnliche Wahrnehmung vereint erscheinen können; daß ihr gegenseitiges Verhältnis tatsächlich ein viel verwickelteres ist, sollte er erst später einsehen, wie aus dem *Parmenides* hervorgeht.

Nach der Arithmetik folgt die Geometrie, dann die Stereometrie und nach ihr die Astronomie. Aber diese Wissenschaften sind doch nur Einleitungen (*προοίμια*) zur wichtigsten Wissenschaft, der Dialektik (S. 531 D). Der Dialektiker, welcher Rechenschaft geben und fordern kann (*δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* S. 531 E), strebt ohne Beistand der Sinne, durch den bloßen Gedanken, empor zum Seienden, zu den Ideen und zu der Idee des Guten (S. 531 E—532 B). Vom Stand-

punkt des Dialektikers aus sind die Geometrie und die übrigen soeben genannten Wissenschaften mit Träumen vergleichbar, weil sie auf Voraussetzungen, von denen keine Rechenschaft gegeben werden kann, beruhen (S. 533 C); ja, sie verdienen kaum den Namen Wissenschaft, obgleich wir ihnen oft aus Gewohnheit diesen Namen gegeben haben; anderseits besitzen sie aber doch eine größere Klarheit als die Vorstellungen (S. 533 D).

Das Verhältnis der Dialektik zu den übrigen Wissenschaften ist schon im *Euthydemos* (S. 290 B—C) ähnlich bestimmt worden (s. o. S. 144); hier ist aber das Wesen der Dialektik klarer bezeichnet, und der im *Euthydemos* angedeutete Parallelismus von Dialektik und Staatskunst (der „königlichen" Kunst) ist hier ganz durchgeführt.

Übrigens ist diese Stelle auch recht lehrreich für die Frage von der sukzessiven Entstehung des *Staates*. Krohn hat sich darüber aufgehalten, daß der im dritten Buch empfohlene Unterricht in der Musik V, S. 476 C—D als ein Unterricht im Träumen bezeichnet wird, weshalb er die Standpunkte Platons im dritten und im fünften Buch als einander ganz widersprechend auffaßte[1]); hier finden wir nun die vor kurzem gepriesene Mathematik mit demselben Ausdruck gestempelt. Wechselt also die Ansicht Platons, sobald er eine Seite geschrieben hat? Nein, sondern er läßt seinen Sokrates auf immer höhere Stufen hinaufsteigen, wodurch die früheren Stufen ein beständig wechselndes Aussehen erhalten.

Mit der Dialektik ist der Unterricht vollendet (S. 534 E). Es muß noch festgestellt werden, wer diesen Unterricht genießen soll, und in welcher Weise. Die vorher (III, S. 412 C) gegebene Regel, daß die Älteren zum Herrschen erwählt werden sollen, kann nicht mehr behauptet werden (S. 536 C), sondern die dazu geeigneten Naturen sollen schon von der Kindheit an in den mathematischen Wissenschaften unterrichtet werden; dann folgen 2—3 Jahre Kriegsdienst (bis zum 20. Jahre), wonach die besonders Erlesenen 10 Jahre hindurch über den Zusammenhang zwischen den früher einzeln gelehrten Wissenschaften aufgeklärt werden. Schließlich werden die Besten unter ihnen vom 30. bis zum 35. Jahre in der Dialektik unterrichtet; diese Wissenschaft ist nämlich für die jungen Leute nicht zu empfehlen, weil sie dadurch leicht zum Skeptizismus verleitet werden oder auch die Neigung erhalten, alles auf den Kopf zu stellen und

1) Krohn, Der platonische Staat S. 99.

andere Leute mit eristischen Fragen zu verwirren (S. 539 B).[1]) Wenn sie 35 Jahre alt sind, sollen die vollständig ausgebildeten Dialektiker wieder in die Höhle hinuntersteigen und praktische Aufgaben in der Staatsleitung, namentlich im Kriege, übernehmen, damit sie auch in der Lebenserfahrung nicht zurückstehen (S. 539 E). Nach dem 50. Jahre sollen sie sich aber, nachdem sie ihren Blick zur Idee des Guten emporgerichtet haben, der philosophischen Kontemplation hingeben, jedoch so, daß sie sich von Zeit zu Zeit abwechselnd an der Staatsleitung beteiligen.

Mit den Worten, daß hiermit die Darstellung der guten Staatsordnung sowie des Mannes, der derselben ähnlich ist, abgeschlossen sei (S. 541 B), schließt die große Digression. Tatsächlich ist vom idealen Einzelmenschen lange keine Rede gewesen, sondern bloß von der Ordnung der Gesellschaft, und durch einen recht harten Übergang bereitet Platon sich den Weg zur Fortsetzung.

Im achten Buch wird der Faden, der am Anfang des fünften abgerissen wurde, wieder aufgenommen. Glaukon verlangt nochmals eine Beschreibung der vier schlechten Staatsverfassungen und der entsprechenden Einzelmenschen. Wir kehren nun zu einer geschichtlichen Betrachtungsweise zurück, indem die ideale Ordnung, in der Gesellschaft wie in dem Individuum, als die ursprüngliche, aus der sich die schlechten Verfassungen als Entartungen entwickelt haben, dargestellt wird. Dieser Übergang von der idealistischen zur geschichtlichen Betrachtungsweise würde nicht weniger auffallend sein, wenn die Digression nicht vorhanden wäre; denn auch in den früheren Büchern war die Betrachtungsweise zum großen Teil idealistisch (s. o. S. 205 f.). Das achte Buch tritt zwar formell als Fortsetzung des vierten auf; trotzdem finden sich aber sowohl dort als in den folgenden Büchern mehrere Stellen, die unverständlich sein würden, wenn die dazwischenliegenden Bücher nicht vorausgesetzt werden dürften.

Die vier schlechten Verfassungen heißen Timokratie[2]), Oligarchie, Demokratie und Tyrannis; durch diese Reihenfolge wird nicht nur

---

1) Früher hatte Platon die Neigung der Jugend, die sokratische Fragemethode nachzuahmen, günstiger beurteilt (*Apol.* S. 23 C). Der Umstand, daß aus der sokratischen Schule Eristiker herausgewachsen sind, hat sein Urteil hierüber geändert.

2) Unter Timokratie versteht Platon nicht wie Aristoteles (Eth. Nic. Θ 12, S. 1160 a 33 ff.) eine Verfassung, in der der politische Einfluß der Bürger von ihrem Vermögen (τίμημα) abhängig ist, sondern eine solche, in der die Rücksicht auf die Ehre (τιμή) entscheidend ist.

die allmähliche Entwickelung, sondern auch der immer sinkende Wert der Verfassungen bezeichnet.[1]) Dies gilt nicht nur von den Staatsverfassungen, sondern auch von den Verfassungen der Einzelseelen, welche jenen ganz gleichgestellt werden. Es wird nun die Aufgabe gestellt, die ungerechteste Verfassung herauszufinden und mit der soeben beschriebenen, die das Ideal der Gerechtigkeit ausdrückt, zu vergleichen, um damit die ganze Untersuchung abschließen zu können (VIII, S. 545 A).

In allen vier Fällen wird zuerst eine Charakteristik der Staatsverfassung und nachher des entsprechenden Individuums gegeben, und der Charakteristik geht überall der Versuch vorher, die Entwickelung der betreffenden Verfassung aus der vorhergehenden zu erklären; nur in einem Falle (bei der Schilderung des timokratischen Menschen) folgt diese Erklärung erst nach der Charakteristik.

Die erste Entartung, die Timokratie, stammt daher, daß die herrschende Klasse die für die Ehen geltenden Gesetze übertreten hat (S. 546 D) — eine Zurückweisung auf das fünfte Buch. Das Kennzeichen dieser Verfassung ist, daß die „Mutigen" (*θυμοειδεῖς*) — d. h. die „Helfer" oder Krieger — einen größeren Einfluß erhalten als die Philosophen (S. 547 E), und daß die Gymnastik höher geschätzt wird als die Musik, was durch Geringschätzung der mit Vernunftreden und Philosophie verbundenen (*τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας* S. 548 B—C) Muse verschuldet wird; auch dieser Ausspruch würde ohne die Digression unverständlich sein.[2]) Ebenso ist auch das entsprechende Individuum ein Mann, in dem der mutige Teil der Seele waltet (S. 550 B), ein ehrgeiziger Mann, der sich mit Jagd und körperlichen Übungen eifrig beschäftigt (S. 549 A), aber mit zunehmendem Alter geldgierig wird, weil seiner Natur der beste Wächter abgeht: Vernunft mit Musik gemischt (*λόγου μουσικῇ κεκραμένου* S. 549 B).

In der Oligarchie kommt alles auf den Reichtum an, indem die Leute geldgierig werden, wie auch der oligarchische Mensch den be-

1) Mit Unrecht meint Zeller (II 1⁴, S. 924), daß Platon an eine geschichtliche Stufenfolge überhaupt nicht denke.

2) Diese Staatsverfassung wird auch als „die von den meisten gepriesene kretische und lakonische" bezeichnet (S. 544 C). Weil nun die Verfassungen auf Kreta und in Lakedämon im *Kriton* S. 52 E gerade von Sokrates gepriesen werden, schließt Ast (S. 495) aus diesem „Widerspruch", daß der *Kriton* nicht von Platon geschrieben sein könne. Aber erstens können Sokrates und Platon sehr wohl diese Verfassungen der athenischen vorgezogen haben, ohne sie darum als ideal anzusehen, und außerdem kann Platon in der Zwischenzeit seine Anschauungen geändert haben.

gehrenden Teil der Seele walten läßt (S. 553 C). Dadurch entsteht Zwiespalt, sowohl im Staate (S. 551 D) als im einzelnen Menschen (S. 554 D—E), und die so kostbare Einheit geht verloren.

In der Demokratie wird alles durch das Verlangen nach Freiheit und Gleichheit zusammengeworfen, und auch der demokratische Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er allen seinen Lüsten (den unnötigen sowohl als den nötigen S. 558 D) freies Spiel gibt, so daß er sich bald der einen Neigung, bald der anderen planlos hingibt.

Nachdem am Schluß des Buches die tyrannische Staatsverfassung und ihre Entstehung aus der Demokratie teilweise in Übereinstimmung mit den in Griechenland gemachten politischen Erfahrungen geschildert worden sind, beginnt im neunten Buch die Beschreibung des Mannes, in dessen Seele eine tyrannische Verfassung herrscht, d. h. ein Zustand, in dem ein einziger Trieb überwiegt. Die vorher (VIII, S. 558 D) aufgestellte Unterscheidung von nötigen und unnötigen Lüsten wird aufrecht gehalten, und von den unnötigen werden besonders die gesetzwidrigen ausgeschieden (IX, S. 571 B) — was mit dem *Gorgias* (s. namentlich S. 495 A und 499 B) dem Gedanken nach übereinstimmt. Die Seele des tyrannischen Mannes wird von der Leidenschaft beherrscht, welche Eros heißt (S. 573 B) — diese wird also ganz anders beurteilt als im *Symposion*.

Ein solcher Mann ist ungerecht und böse; es gilt aber auch zu beweisen, daß er unglücklich ist (S. 576 A—C). Dies geschieht durch eine Vergleichung mit dem entsprechenden Staate, weil es unzweifelhaft keinen unglücklicheren Staat gibt als den, der von einem Tyrannen beherrscht wird, und keinen glücklicheren als den, der von einem König beherrscht wird (S. 576 E). Die tyrannische Seele ist unfrei, weil ein einziger Teil, und zwar der schlechteste, die übrigen Teile beherrscht; eine solche Seele vermag nicht zu tun, was sie will (S. 577 D—E, vgl. *Gorg.* S. 466 D—E). Aber noch unglücklicher ist der Mann, der nicht nur eine tyrannische Seele besitzt, sondern auch selbst in einem Staate Tyrann wird (S. 578 C); ein solcher Mann muß das Leben in fortwährender Furcht und Unruhe verbringen. Also kann als Resultat proklamiert werden: die königlichste Natur, die sich selbst als König beherrscht, ist die beste und gerechteste und damit zugleich die glücklichste von allen, während die am meisten tyrannische Natur, die sich selbst und ihre Vaterstadt als Tyrann beherrscht, die schlechteste und ungerechteste ist und damit zugleich, wenn sie auch weder von Göttern noch von Menschen durchschaut wird, die unglücklichste (S. 580 C).

Im folgenden Abschnitt (S. 580 C—588 A) werden noch einige Beweise für das Unglück des Tyrannen hinzugefügt. Da dieser Abschnitt an mehreren Stellen die Bücher V—VII voraussetzt, wird er von Krohn[1]), Pfleiderer und Rohde für einen späteren Zusatz gehalten. Für den, der die genannten Bücher als an ihre Stelle gehörig und sogar unentbehrlich ansieht, ist diese Hypothese überflüssig.

Ebenso wie die Seele in drei Teile zerfällt, können auch drei Arten der Genüsse und drei Menschenklassen unterschieden werden. Weil nun die vornehmste Menschenklasse, die Philosophen, in bezug auf alle drei Arten der Genüsse die größte Erfahrung hat, während für die Menschen der niedrigeren Klassen die höheren Genüsse unbekannt sind, darf gefolgert werden, daß die Philosophen, die von dem Genuß, der in der Anschauung des Seienden besteht (S. 582 C), Kenntnis haben, den Wert der verschiedenen Genüsse am sichersten beurteilen können, und daß daher die Genüsse des vernünftigen Seelenteiles die größten sein müssen.

Die Genüsse der übrigen Seelenteile sind sogar nicht einmal wirklich (S. 583 B). Dies wird in einer an den *Gorgias* (S. 496 C ff.) anklingenden Weise bewiesen, indem dargelegt wird, daß die Genüsse zum großen Teil in der Entfernung der Schmerzen bestehen und somit keinen positiven Inhalt besitzen; dies gilt aber namentlich von den durch den Körper gewonnenen Genüssen. Viel positiver sind dagegen die Genüsse, welche in der Erwerbung von wahren Vorstellungen, Wissen, Vernunft und jeder Art der Tugend bestehen; denn darin findet man viel mehr vom „reinen Sein“ (S. 585 B—C). Es ist nicht ohne Interesse, daß auch die wahren Vorstellungen mitgerechnet werden; im Vergleich mit den körperlichen Gütern müssen sie selbstverständlich hoch veranschlagt werden.

Durch eine sehr eigentümliche mathematische Entwickelung wird nun schließlich klargemacht, daß die Genüsse des Tyrannen nur ein $^1/_{729}$ der des Königs betragen (S. 587 B ff.); insofern ist also das Glück des Tyrannen noch als positiv zu bezeichnen. Es wird auch hinzugefügt, daß, wenn der Unterschied im Genuß so groß ist, ein unendlich größerer Unterschied in bezug auf die Schönheit des Lebens und die Tugend vorhanden sein muß (S. 588 A).

Daß nun der Tyrann und der Ungerechte tatsächlich unglücklich sind, wird durch ein Bild, das der früher vorgetragenen Lehre von

---

1) Krohn hat jedoch diese Annahme wieder zurückgenommen (Die platonische Frage S. 104).

der Dreiteilung der Seele entspricht, nachgewiesen. Der Mensch wird als ein aus drei Teilen zusammengesetztes Wesen dargestellt: er besteht aus einem vielköpfigen Untier, einem Löwen und einem Menschen, die alle von einer menschlichen Hülle umgeben sind. Wenn nun der Mensch im Menschen herrscht, ist er selbstverständlich gerecht und glücklich; wenn dagegen der menschliche oder vielmehr der göttliche Teil (S. 589 C—D) bezwungen wird, ist der ganze Mensch unglücklich. Der Gerechte und Glückliche ist also derjenige, der in seiner Seele die Harmonie trägt und sich Mühe gibt, daß in seinem Seelenstaate die Verhältnisse ruhig und wohlgeordnet seien. Mit den politischen Verhältnissen im äußeren Staate will er sich aber ungern abgeben, wenn er nicht im Idealstaate lebt; dieser befindet sich freilich nicht auf Erden, sondern vielleicht irgendwo im Himmel (S. 592 A – B).[1])

Hiermit ist die Frage von der Glückseligkeit des Gerechten und des Ungerechten, wie sie II, S. 367 E gestellt worden war, beantwortet.

Die Untersuchung ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Am Anfang des zehnten Buches kehrt sie zu einer schon einmal erörterten Frage zurück, der Frage nämlich von der Berechtigung der Dichtkunst. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß der Übergang zu diesem Gegenstand sehr schroff ist. Nachdem der Idealstaat, von dem lange keine Rede mehr war, am Schluß des neunten Buches kurz berührt war, erklärt sich Sokrates namentlich damit zufrieden, daß der nachahmende Teil der Poesie aus demselben ausgeschlossen worden ist, und damit wird die im dritten Buche unternommene Erörterung wieder aufgenommen; nach Aufstellung der Lehre von der Dreiteilung der Seele könne die Sache nunmehr deutlicher dargestellt werden (X, S. 595 A—B).

Diese Wiederaufnahme des schon vorher behandelten Gegenstandes ist auch von Verteidigern der Einheit des *Staates*[2]) durch die Annahme erklärt worden, daß Platon damit Einwendungen gegen seine vorausgehenden Äußerungen über die Dichtkunst habe widerlegen wollen, was eine gesonderte Herausgabe der einzelnen Teile des *Staates* voraussetzt. Aber warum verwirft man die ausdrückliche Erklärung, die sich am Anfange des betreffenden Abschnittes befindet? Die Verdammung der Dichtkunst kann in der Tat viel solider begründet werden, nachdem nicht allein die Lehre von der Dreiteilung der Seele, sondern auch die Ideenlehre — denn auch diese wird

1) Aus diesem Stoßseufzer darf nicht geschlossen werden, daß Platon jetzt ganz anders denke, als V, S. 473 C, wo er seinen Sokrates die Möglichkeit der vorgeschlagenen Staatsordnung behaupten ließ.

2) Z. B. von Zeller II 1⁴, S. 556.

herangezogen — vorgetragen ist. Daß Platon auf das schon behandelte Thema zurückkommt, erklärt sich in vollkommen genügender Weise daraus, daß es für ihn ein selbständiges Interesse gehabt hat, und zwar ein so bedeutendes Interesse, daß er sogar auf die Gefahr hin, die Komposition des ganzen Werkes zu schädigen, alles, was ihm in bezug auf die Dichtkunst am Herzen lag, aussprechen und begründen mußte. Es wird aber hier nicht allein eine Begründung der früher ausgesprochenen Anschauungen vorgetragen, sondern der hier eingenommene Standpunkt ist noch äußerlicher als der frühere. Man darf wohl Platons Widerwillen gegen die Dichter und die Dichtkunst als eine Reaktion gegen die Anziehung auffassen, welche die Dichtkunst in seiner Jugend auf ihn geübt hatte, und die er auch später noch verspürte, aber ebendeshalb um so kräftiger bekämpfte, weil er den Feind in seinem Inneren wußte. Nachdem ihn Sokrates gelehrt hatte, daß die Dichtkunst mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar ist, fing er schon in seinen Jugendschriften an, den Gegensatz aufzuzeigen. Es ist nicht zu wundern, daß er jetzt, als er sich zum höchsten Gipfel der Wissenschaft emporgeschwungen und das in jeder wissenschaftlichen Forschung Zentrale dargestellt hat, gerade von dieser Stellung aus gegen die Dichtkunst, die er als die gefährlichste Feindin der Wissenschaft ansah, einen entscheidenden Stoß zu richten sucht.

Die Dichtkunst gerät allen denjenigen, welche nicht in der Erkenntnis des Wesens der Dinge ein Heilmittel besitzen, zum Verderb, heißt es (X, S. 595 B). Schon diese Äußerung setzt das Vorhandensein der Bücher V—VII voraus.

Der erste Beweis für die Verwerflichkeit der Poesie stützt sich auf die als bekannt vorausgesetzte Ideenlehre (S. 596 A). Diese erhält jedoch hier eine Erweiterung. Während vorher nur von Eigenschaften, wie z. B. dem Guten, dem Schönen, dem Gerechten, dem Gleichen usw., Ideen angenommen wurden (*Phaed.* S. 75 C—D), erscheinen hier Ideen von jeglicher Art Gegenstände, vorausgesetzt nur, daß unter demselben Namen mehrere einzelne Stücke zusammengefaßt werden können (S. 596 A). Wenn z. B. ein Tischler ein Sofa verfertigt, blickt er auf die Idee des Sofas hin, und nur diese ist im eigentlichen Sinne wirklich, während das Sofa mit dem Wirklichen bloß eine gewisse Ähnlichkeit hat (*τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὔ* S. 597 A). Die Idee des Sofas ist aber von Gott geschaffen, und er hat nur ein Sofa gemacht; hätte er nämlich deren zwei gemacht, würde sofort ein drittes auftauchen, dem gleich die beiden anderen

geschaffen wären, und dann würde jenes die Idee des Sofas sein (S. 597 B—C).

Hier tritt somit als Schöpfer der Ideen Gott auf. In dieser Lehre findet Hermann eine Änderung der in den früheren Partien des *Staates* vorgetragenen Anschauung[1]), und in der Tat hat Platon früher nicht so gelehrt. Aber er hat doch schon vorher (VI, S. 509 B) die Idee des Guten als Urheberin der Ideen bezeichnet; hier tritt an deren Stelle Gott (mit dem Zusatz ὡς ἐγῷμαι). Daß diese beiden Begriffe für Platon zusammenfallen, ist ja auch die herrschende Ansicht.[2]) Wie Platon sich im übrigen Gott gedacht hat, läßt sich nicht entscheiden. Nur eins steht fest: schon an einer früheren Stelle des *Staates* (II, S. 379 B) wurde Gott ausdrücklich als gut bezeichnet, ja sogar als „das Gute". Weil das Gute Ursache des Übels nicht sein kann, heißt es dort, kann Gott unmöglich aller Dinge Urheber sein. Dadurch unterscheidet sich Platons Gott von der Weltvernunft des Anaxagoras, deren Ziel nicht das Gute war (*Phaed.* S. 97 B. ff.).

Neben Gott als Schöpfer der Ideen steht nun ein Mensch, der die einzelnen Gegenstände verfertigt, in dem angeführten Beispiel also ein Tischler, der nach dem Muster der Idee des Sofas ein Sofa macht. Die dritte Stelle wird aber von dem Maler eingenommen, der das künstlich gemachte Sofa abbildet, nicht so wie es ist, sondern wie es sich von dem Ort ausnimmt, wo er steht (S. 598 A). Mit einem solchen Maler ist der Dichter vergleichbar: er ist ein Nachahmer, der aus zweiter Hand arbeitet.

Auf diese Weise kann die Verurteilung der Dichtkunst nur vom Standpunkte der Ideenlehre aus begründet werden. Die Verurteilung ist aber auch an sich viel unbedingter, als sie vorher gewesen ist. Im dritten Buch wurde die Poesie insofern verworfen, als sie sich mit Nachahmung abgibt; hier wird gezeigt, daß das Wesen der Poesie überhaupt Nachahmung ist. Der Unterschied von Poesie und Wirklichkeit ist für Platon klar; daraus schließt er aber nicht, daß die Welt der Poesie eine ideale Welt sei; im Gegenteil: die Welt der Poesie liegt auf der verkehrten Seite der Wirklichkeit, die eigentliche Wirklichkeit ist aber die Ideenwelt.

Übrigens werden die Vorwürfe gegen die Dichter, namentlich Homer, welche wir schon im *Ion* angetroffen haben, hier wiederholt. Den Dichtern fehlen Sachkunde und Weltkunde, und zwar auf den wichtigsten Gebieten, womit sie sich in ihren Gedichten beschäftigen,

1) Hermann S. 540 und 695 (Anm. 680). 2) Zeller II 1⁴, S. 712.

der Feldherrenkunst, der Staatsverwaltung und der Erziehungskunst (S. 599 C—D); ja selbst Protagoras und Prodikos sind in praktischer Beziehung gemeinnütziger als Homer (S. 600 C—D). Auch die Unterscheidung von der Kunst des Gebrauches und der Kunst der Verfertigung, die uns zuerst im *Euthydemos* (S. 288 E ff.) und in etwas vertiefter Gestalt im *Kratylos* (S. 390 B) begegnet ist, kehrt hier wieder, und zwar mit einer Erweiterung. Der eigentlich Sachkundige, z. B. in bezug auf Pferdegeschirr, ist der Benutzer, weil dieser die größte Erfahrung und das Wissen hat und infolgedessen dem Verarbeiter Bescheid sagen kann, wodurch dieser eine richtige Vorstellung von der Art der Verarbeitung erhält; der Maler aber — wie auch der Dichter —, der das Pferdegeschirr nur nachahmt, besitzt weder Wissen noch richtige Vorstellung (S. 601 C ff.).

Aus noch einem Grunde ist die Poesie verwerflich, nämlich weil sie die Äußerungen der niedrigeren Seelenteile schildert und sich deshalb auch an dieselben Seelenteile der Zuhörer richtet (S. 602 C ff.). Dadurch erzeugt sie eine schlechte Verfassung in der Seele des Menschen (S. 605 B), was deshalb gefährlich ist, weil es von großer Bedeutung ist, ob der Mensch gut oder schlecht wird, und nicht am wenigsten mit Rücksicht auf die Ewigkeit (S. 608 B—C).

Auf diese Weise bahnt sich Platon den Weg von der Betrachtung der Dichtkunst zu den Spekulationen über die Unsterblichkeit der Seele und das Leben nach dem Tode. Da, wie vorher nachgewiesen (s. o. S. 199 und 204 f.), aus mehreren Anzeichen hervorgeht, daß diese Spekulationen von Anfang an zur Aufnahme in den *Staat* bestimmt gewesen sind, läßt sich auch nur mit Schwierigkeit annehmen, daß der damit verbundene Abschnitt von der Dichtkunst erst durch zufällige äußere Umstände angeknüpft sei.[1])

Dagegen ist es in der Tat auffallend, daß Glaukon S. 608 D erklärt, daß er von der Unsterblichkeit der Seele niemals gehört habe. Selbstverständlich darf man jedoch daraus nicht schließen, daß der *Phaedon* später als der *Staat* abgefaßt sei — denn wie sollte Glaukon das Gespräch kennen, das Sokrates kurz vor seinem Tode mit seinen Freunden im Gefängnis führte? —; allein im *Staate* selbst ist mehrmals (VI, S. 496 E, 498 D), wenn nicht gerade auf die Unsterblichkeit der Seele, so doch jedenfalls auf ein künftiges Leben hin-

1) Nach Dümmler (Kleine Schriften I, S. 31 ff.) soll die Polemik Platons hier besonders gegen Antisthenes gerichtet sein. Das mag vielleicht richtig sein, aber daraus folgt nicht, daß Antisthenes' Verteidigung der Dichter gerade gegen die früheren Bücher des *Staates* gerichtet sei.

gedeutet worden. Es liegt eine einfache Nachlässigkeit Platons vor, und man hat darin keinen Beweis dafür, daß das zehnte Buch älter sei als das sechste; denn auch in diesem Falle würde Platon nachlässig verfahren sein, weil er bei der Schlußredaktion den Widerspruch nicht entfernt hätte. Es ist sogar weniger glaublich, daß dieser Widerspruch ihm entgangen wäre, wenn er sich gerade vorgenommen hätte, die ursprünglich selbständigen und zu verschiedenen Zeiten abgefaßten Abschnitte zusammenzuarbeiten, als daß er im Zuge der Arbeit ein paar vorher hingeworfene Bemerkungen einen Augenblick vergessen habe.

Als eine Ergänzung der im *Phaedon* gegebenen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, auf die Platon — nicht Sokrates — deutlich hinweist (*οἱ ἄλλοι λόγοι* S. 611B), wird die Betrachtung aufgestellt, daß, weil jedes Ding durch sein besonderes Übel zerstört werde und die Seele durch ihre besonderen Übel, moralische Verkehrtheit, Ungerechtigkeit u. ä., nicht zerstört werde, die Seele unbedingt unsterblich sein müsse. Hieraus folgt dann weiter, daß die Zahl der Seelen stets dieselbe sein müsse. Da nämlich das Unsterbliche, wenn es entstehen könnte, nur aus dem Sterblichen entstehen könnte (was im *Phaedon* S. 70Cff. bewiesen ist), müßte auf diese Weise schließlich alles unsterblich werden (S. 611A).

Es erhebt sich aber noch eine Schwierigkeit gegen die Lehre von der Unsterblichkeit. Einer der Unsterblichkeitsbeweise im *Phaedon* (S. 78Bff.) ging ja eben von der Voraussetzung aus, daß die Seele unteilbar sei; wie läßt sich aber diese Voraussetzung mit der im *Staate* vorgetragenen Lehre von der Dreiteilung der Seele vereinigen? Es muß also zu dieser Lehre ein Vorbehalt hinzugefügt werden, nämlich daß die Dreiteilung dem eigentlichen Wesen der Seele nicht angehöre, sondern sich erst bei ihrer Vereinigung mit dem Körper zeige. Erst wenn die Seele vom Körper getrennt ist, wird ihre wahre Natur sich erkennen lassen, ob sie aus mehreren Teilen zusammengesetzt oder unteilbar sei, oder wie es sich nun mit ihr verhalte (S. 612A), und erst dann werden wir die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden genauer bestimmen können (S. 611C); denn die vorher gegebenen Definitionen beruhten ja auf der Lehre von der Dreiteilung der Seele und gelten also bloß für das irdische Leben.

Es ist nun unter den neueren Gelehrten die vorherrschende Annahme, daß nach der Ansicht Platons die Unsterblichkeit nur dem vernünftigen Seelenteil (*τὸ λογιστικόν*), der das eigentliche Wesen

der Seele ausmache, zukomme; dieser Teil müsse also selbstverständlich für unteilbar und ebendeshalb für unsterblich gehalten werden, während die beiden anderen Seelenteile, die erst bei der Vereinigung mit dem Körper der „eigentlichen" Seele hinzugefügt werden, sterblich seien.[1]) So lehrt Platon ja in der Tat im *Timaeos* (S. 41D, 69C—D); dagegen steht im *Staate* — wie auch im *Phaedon* — nicht allein kein Wort davon, sondern eine solche Lehre ist auch mit dem hier gegebenen Unsterblichkeitsbeweis völlig unvereinbar. Wenn nämlich auf Grund der im irdischen Leben gemachten Erfahrungen geleugnet wird, daß die Schlechtigkeit der Seele den Untergang derselben verursachen könne (S. 609C—D), kann nur von der auf Erden mit dem Körper verbundenen Seele und von den Arten der Schlechtigkeit, die auf einem verkehrten Verhältnis zwischen den Seelenteilen beruhen, die Rede sein, nicht dagegen vom vernünftigen Seelenteil, wie er für sich, getrennt vom Körper, besteht; für die Unsterblichkeit dieses Seelenteiles ist jener Beweis ganz unzutreffend. Es verhält sich auch nicht so, daß die Lehre von der Dreiteilung ganz aufgegeben wird, so daß Platon zu dem im *Phaedon* behaupteten Standpunkte wieder zurückgekehrt wäre. Es wird gar nicht gesagt, daß die Seele ihrem eigentlichen Wesen nach unzusammengesetzt sei, sondern die Frage wird offen gelassen (S. 612A). Dann bieten sich aber zwei Möglichkeiten dar. Die erste Möglichkeit besteht darin, daß die Seele an sich unzusammengesetzt ist, aber trotzdem bei der Verbindung mit dem Körper eine nicht näher zu bestimmende Spaltung erleidet[2]); mit keinem Worte wird aber angedeutet, daß die Vereinigung der Seele mit dem Körper die Wirkung ausübe, daß der „eigentlichen" Seele zwei andere Seelen oder Seelenteile, die somit in der Tat körperlicher Natur sein würden, hinzugefügt werden. Die zweite Möglichkeit ist die, welche schon vorher von Platon angedeutet wurde; es heißt nämlich (S. 611B), daß die Seele nicht leicht ewig sein kann, wenn sie aus vielen Teilen zusammengesetzt ist und sich nicht der schönsten Zusammensetzung erfreut hat. Es scheint also doch möglich, daß die Seele zwar zusammengesetzt, aber dennoch ewig sein kann, weil nämlich

1) So Zeller II 1[4], S. 843; Brandt S. 30; Grimmelt S. 93f.; Hirmer S. 641ff. Selbst Schulteß (Platonische Forschungen S. 48ff.), der rücksichtlich des *Phaedon* diese Erklärung verwirft, läßt sie doch für den *Staat* zu.

2) So sieht Archer-Hind (im Journal of Philology X, S. 120ff.) in den beiden niedrigeren Seelenteilen bloße Tätigkeitsformen der Seele, die nur während ihrer Verbindung mit dem Körper zum Vorschein kommen.

die Zusammensetzung so vollkommen ist, daß sie nicht aufgelöst werden kann. Für diese Möglichkeit erklärt sich Platon im *Phaedros*, wo er übrigens einen neuen, nicht von der Einheit der Seele abhängigen Unsterblichkeitsbeweis darbringt.

Jetzt nähert sich die Untersuchung ihrem Schluß; nur eins ist noch übrig: die Gerechtigkeit soll ihren verdienten Lohn haben (S. 612A—C). Es ist freilich nachgewiesen, daß die Gerechtigkeit an sich, auch wenn sie weder von Göttern noch von Menschen erkannt wird und daher keinen Lohn findet, der Seele am meisten frommt, aber trotzdem verlangt Sokrates das ihm von Glaukon abgeforderte Zugeständnis (II, S. 361B) zurück, daß der Gerechte ungerecht scheinen solle und umgekehrt. Dadurch gleitet das Gespräch ganz natürlich auf seinen Ausgangspunkt zurück und erhält erst so eine passende Abrundung. Man soll nicht in der Erwartung auf die Belohnung die Gerechtigkeit ausüben; aber trotzdem fällt dem Gerechten die Belohnung von selbst zu.

Schon hier auf Erden zeigt sich der Lohn. Da es den Göttern nicht unbekannt bleiben kann, wenn jemand gerecht ist, müssen sie den Gerechten lieben und ihm helfen, zumal wenn er sich in seinem Streben nach Gerechtigkeit darum bemüht, Gott ähnlich zu werden (S. 613A—B). Ebenso wird der Gerechte auch von den Menschen schließlich anerkannt werden, wenn auch spät, und was Glaukon vom Glück des Ungerechten gesagt hat (II, S. 362A—C), wird von dem des Gerechten mit gutem Grund gesagt werden können, und umgekehrt.

Viel wichtiger ist aber, was nach dem Tode geschehen wird (S. 614Aff.). Davon wird eine ausführliche mythische Schilderung gegeben, deren Einzelheiten jedoch hier übergangen werden können; nur einzelne Punkte, namentlich solche, die für den Vergleich mit ähnlichen, in anderen Dialogen vorkommenden Schilderungen von Bedeutung sind, sollen hier hervorgehoben werden.

Während im *Phaedon* (S. 107D—E) nur davon die Rede ist, daß die Seelen nach dem Richterspruch auf verschiedenen Wegen durch die Unterwelt an den acherusischen See und von dort wieder an denselben Ort, wo das Gericht gehalten ist, zurückgeführt werden, wird hier (S. 614Bff.) entsprechend den Verdiensten der betreffenden Seele die Möglichkeit einer Wanderung sowohl durch den Himmel als durch die Erde offen gehalten. Daß jede Missetat zehnmal gesühnt werden soll, so daß die Wanderung, weil das Menschenleben zu 100 Jahren gerechnet wird, 1000 Jahre dauert (S. 615A), ist auch eine neu hinzukommende Vorstellung. Im Vergleich hiermit bedeutet

es weniger, daß die Spezialisierung der Seelen der Verstorbenen im *Phaedon* etwas weiter ausgeführt ist, indem dort eine besondere Klasse schwerer, jedoch nicht unheilbarer Sünder aufgestellt wird, welche diejenigen, an denen sie sich versündigt haben, um Vergebung anflehen müssen, und auch den Philosophen eine Sonderstellung eingeräumt ist (S. 113E—114C).[1])

Nach der Rückkehr der Seelen heißt es im *Phaedon* (S. 113A) nur, daß die meisten derselben, d. h. die große Mittelklasse derer, die weder besonders fromm noch unheilbare Sünder sind, wieder hinausgeschickt werden, um als Menschen oder Tiere geboren zu werden, und zwar hängt das neue Leben von dem im früheren geführten Lebenswandel genau ab (S. 81E ff.). Dagegen wird im *Staate* (S. 617Dff.) ausführlich beschrieben, wie das neue irdische Leben von den Seelen selbst erwählt wird. Im *Phaedon* erhielt jede Seele ihren Dämon durch den Zufall und im irdischen Leben (ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἱλήχει S. 107D); hier wählt die Seele selbst, und zwar vor der Geburt (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε S. 617D—E).[2]) Der Zufall behält nur insofern eine Bedeutung, als die Reihenfolge, in der die Seelen wählen müssen, durch das Los bestimmt wird; trotzdem ist auch für die Seele, die an letzter Stelle wählen muß, ein Leben zu erhalten, das mit Zufriedenheit angenommen werden kann (S. 619B, 620C—D). Daher kommt es auch häufig vor, daß eine Seele, durch frühere Erfahrungen belehrt, ein ganz anderes Leben als das früher geführte sich erwählt (S. 619Bff.), z. B. daß eine Seele, die nur aus Gewohnheit, nicht aus philosophischer Einsicht, ein gerechtes Leben gelebt und ihren Lohn im Himmel erhalten hat, nachher aus Versehen für das künftige Dasein das Leben eines Tyrannen erwählt, oder daß der hartgeprüfte Odysseus ein sorgloses Privatleben vorzieht. Die Verantwortung des einzelnen wird also stark betont: Gott hat keine Schuld (S. 617E). Es kommt darauf an, daß man schon während des vorhergehenden Lebens die Einsicht davon gewonnen hat, was dem Leben den Wert verleiht (S. 618C). Weil der Wandel auf Erden seine Wirkungen auf die tausendjährige Wanderung und auf die künftigen Existenzen erstreckt, gilt es, im Leben eine mit Einsicht verbundene Gerechtigkeit zu gewinnen (S. 621C). Jetzt erst ist der Wert der Gerechtigkeit genügend nachgewiesen. —

1) Hieraus schließt Rohde (Psyche II², S. 275f.), daß die Schilderung des *Phaedon* die jüngste sei.

2) Daß hier eine förmliche Korrektur vorliegt, hat Dümmler (Kleine Schriften I, S. 256) richtig erkannt.

Wenn wir nun auf den Inhalt des *Staates* zurückblicken, muß eingestanden werden, daß Platon es in der Tat verstanden hat, durch den verwickelten und scheinbar planlosen Verlauf des Gespräches die Entwickelung bis zu dem anfangs gesteckten Ziel zu führen. Viele Gegenstände sind freilich nicht nur gestreift, sondern weitläufig erörtert worden, die zu dem formell aufgestellten Thema wenigstens scheinbar keine Beziehung haben; aber das entspricht eben der Gewohnheit Platons, und dieselbe Eigentümlichkeit kehrt in anderen Dialogen wieder.

Bei der Durchmusterung des *Staates* haben wir gesehen, daß es nicht wenige Dialoge gibt, die bei der Abfassung des *Staates* fertig vorgelegen haben müssen. Dies gilt namentlich vom *Gorgias*, *Symposion* und *Phaedon*. Da das *Symposion* nach 385 geschrieben sein muß (s. o. S. 167 f.), muß also der *Staat* wenigstens einige Jahre später abgefaßt sein; wahrscheinlich hat Platon aber an diesem großen Werke mehrere Jahre gearbeitet[1]), und unmöglich ist es sogar nicht, daß er sich während dieser Zeit gelegentlich auch mit anderen Arbeiten beschäftigt hat. Es sind aber auch Gründe dafür angeführt worden, daß der *Staat* beträchtlich später abgefaßt worden sei. Man hat z. B. vermutet, daß das Verbot gegen die Zerstörung hellenischer Städte und die Plünderung hellenischen Bodens (V, S. 471 A—C) auf die im Jahre 374 stattgefundene Zerstörung Platääs anspiele[2]), und daß sich VI, S. 498 D—E eine Anspielung auf den nach 374 abgefaßten *Euagoras* des Isokrates vorfinde.[3]) Diese Vermutungen sind jedoch ganz unsicher. Eine größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß IV, S. 426 Isokrates' im Jahre 380 erschienener *Panegyrikos* berücksichtigt wird. Viel später beklagt sich nämlich Isokrates in seiner Rede „vom Vermögenstausch" darüber, daß seine Kritiker ihm nur so viel zugeben wollten, daß sein *Panegyrikos* „anmutig" (χαριέντως) geschrieben sei, sonst aber auf die Reden, welche die Fehler der gegenwärtigen Politiker aufzeigten, größeren Wert legten als auf diejenigen, in denen die Taten der Vorfahren gepriesen wurden.[4]) Nun

1) Lutosławski rechnet (S. 270) für den *Staat* und den *Phaedros* zusammen sechs Jahre (383—377).

2) Diodor. XV 46; W. Christ, Platonische Studien (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse XVII [1886]) S. 490.

3) Hirmer S. 662 ff. Dagegen meint Dümmler (Kleine Schriften I, S. 94), daß auf den *Panegyrikos* (vom Jahr 380) angespielt werde, Reinhardt (De Isocratis aemulis S. 39) sogar auf den *Areopagitikos* (vom Jahre 354 oder 353).

4) Isokr. XV 62.

richtet sich Platon an der angeführten Stelle eben gegen die Leute, welche dem Volke zum Gefallen reden (das Wort χάρις und seine Ableitungen kommen mehrmals vor), anstatt radikale Reformen anzuraten.[1]) Hiermit gelangen wir also zum Jahr 380. Etwas weiter gelangt man, wenn man überlegt, daß Platon die Bemerkung, die Philosophen sollten erst im fünfzigsten Lebensjahre ihren Blick auf die Idee des Guten richten (VII, S. 540 A), kaum hätte schreiben können, bevor er selbst im Jahre 377 dieses Alter erreicht hätte.[2]) Jedenfalls ist es die wahrscheinlichste Annahme, daß der *Staat* im kräftigsten Mannesalter Platons geschrieben sei, und die lange Reihe Schriften, welche nach dem *Staate* fällt, macht es uns unmöglich, sehr weit über sein fünfzigstes Lebensjahr hinauszugehen. Unsicher bleibt es jedoch, ob Isokrates in seiner Rede „an Nikokles", die gegen 370 abgefaßt ist, auf den *Staat* anspielt.[3]) Dagegen scheint es sicher zu sein, daß Isokrates in seiner Rede „vom Vermögenstausch" auf den *Staat* anspielt[4]); dadurch gewinnen wir aber keinen Ansatz, weil diese Rede erst im Jahre 354 oder 353 veröffentlicht ist. Schließlich sei noch bemerkt, daß die Übereinstimmungen mit Aristophanes' *Ekklesiazusen* und dem siebenten *Brief* Platons es keineswegs wahrscheinlich gemacht haben, daß selbst einige Teile des *Staates* beträchtlich älter sein sollten, als hier angenommen. Daß die Schilderung des Tyrannen im neunten Buch nach Platons erstem Aufenthalt in Syrakus geschrieben ist, darf wohl auch als ausgemacht gelten.

Ob die einzelnen Teile des *Staates* in derselben Reihenfolge geschrieben sind, in der sie jetzt geordnet sind, muß dahingestellt bleiben. Die inhaltlichen Anzeichen, die darauf deuten könnten, daß die Bücher V—VII zuletzt niedergeschrieben worden seien, haben kein Gewicht. Dagegen ist behauptet worden, daß der Stil dieser Bücher dem „späteren Stil" Platons ein wenig näher stehen sollte[5]); der Unterschied ist jedoch so klein, daß er durch die Ungenauigkeit der Statistik sowie durch den tatsächlich vorhandenen inhaltlichen

1) Diese Kombination rührt von Dümmler her (Kleine Schriften I, S. 87 ff.). Derselbe findet auch VI, S. 493 A—C eine ähnliche Anspielung. Nach *Euthydemos* S. 304 E scheint Isokrates umgekehrt den Philosophen die χάρις abgesprochen zu haben.

2) So Manicus im Schleswiger Schulprogramm 1854, S. 7 f. und Adam im Archiv für Geschichte der Philosophie XIV, S. 54 (1901).

3) Isokr. II 4 und 48 f.; Dümmler I, S. 115 ff.

4) Daß Isokr. XV 260 seine Mißstimmung über Platons *Staat* VI, S. 500 B an den Tag legt, ist von Bergk (Fünf Abhandlungen S. 38 [Leipzig 1883]) nachgewiesen worden. 5) Lutosławski S. 323 f.

Unterschied hinlänglich erklärt wird. Wenn wir aber die Möglichkeit zugeben, daß die einzelnen Partien des *Staates* in einer Reihenfolge niedergeschrieben sind, die von der jetzt vorhandenen abweicht[1]), folgt daraus nicht, daß die ganze Ökonomie des Werkes jemals eine andere gewesen sei. Der Plan eines Werkes fällt ja nicht immer mit dem Arbeitsplan des Verfassers zusammen. Letzteren zu rekonstruieren, ist, wenn keine besonderen Hilfsmittel vorliegen, eine wenig lohnende Arbeit. Wir müssen uns zufrieden geben, wenn es uns klar wird, was der Verfasser gesagt, und was er gewollt hat.

VI. Phaedros.

Wir kommen nun zu einer Frage, die zu den streitigsten in der Chronologie der platonischen Schriften gehört. Zur chronologischen Fixierung des *Phaedros* sind allerlei Kriterien herangezogen worden: der Stil, der philosophische Inhalt und das Verhältnis Platons zu anderen literarischen Größen seiner Zeit; aber leider sind die aus den verschiedenartigen Untersuchungen hervorgegangenen Resultate unter sich sehr abweichend. Während nämlich die stilistischen Untersuchungen fast alle die Gelehrten, welche denselben überhaupt irgendeine Bedeutung zuerkennen, davon überzeugt haben, daß der *Phaedros* eine ziemlich späte Stelle einnimmt, hat man aus den übrigen Kriterien gewöhnlich eine frühere Abfassungszeit gefolgert; ja einige haben sogar den *Phaedros* für die allererste Schrift Platons gehalten. Dieser Dialog ist daher besonders dazu geeignet, als Kampfplatz zu dienen, wo die verschiedenen auf die platonische Chronologie angewendeten Methoden ihre Kräfte messen können.

Schon Campbell bemerkte die große Anzahl seltener, teilweise poetischer Ausdrücke, die den *Phaedros* ebenso wie die unzweifelhaft späten Schriften Platons auszeichnen.[2]) Später gelangte Ritter, besonders auf Grund einer Untersuchung der Antwortformeln und gewisser Partikelverbindungen, zu dem Ergebnis, daß der *Phaedros* zusammen mit dem *Staate* und dem *Theaetetos* eine mittlere Gruppe ausmacht, jünger als eine ganze Reihe von Schriften, wozu noch das *Symposion* und der *Phaedon* gehören, aber älter als der *Sophistes*, der *Politikos* usw.[3]) Zu einem ähnlichen Resultat gelangt Lutosławski,

1) Diese Möglichkeit gibt auch Campbell zu (in der Ausgabe II, S. 20). So verhält es sich z. B. auch mit diesem Buch.

2) Campbell in der Einleitung zur Ausgabe des *Sophistes* und des *Politikos*.

3) C. Ritter, Untersuchungen über Plato.

der auf den Untersuchungen zahlreicher Gelehrten fußt, während Janell nachgewiesen hat, daß der *Phaedros* viel weniger Hiate aufweist als die früheren Schriften, wenn auch lange nicht so wenig wie die spätesten.[1]) Nun hat freilich Natorp die Beweisgründe namentlich Lutosławskis abzuschwächen sich bemüht, auch er muß jedoch den *Phaedros* der mittleren Gruppe zuweisen, findet aber in dieser noch Raum für den *Euthydemos*, *Kratylos*, *Symposion* und *Phaedon* und will nicht zugeben, daß die stilistischen Kriterien dem *Phaedros* eine spätere Stelle als diesen Dialogen anweisen. Allein, auch er kann nicht leugnen, daß der *Phaedros* bedeutende sprachliche Übereinstimmungen sogar mit der spätesten Gruppe der platonischen Schriften aufweist, und es bleibt ihm daher nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß Platon sich wegen des eigentümlichen Zweckes des *Phaedros* absichtlich einer poetischen und gekünstelten Ausdrucksweise befleißigt habe, die dann in späteren Schriften sich zu einer rein unbewußten Manier entwickelt habe.[2]) Wenn man aber auch diese Erklärung annehmen wollte, würde es doch immerhin eine auffallende Erscheinung bleiben, wenn Platon in seinen spätesten Schriften die im *Phaedros* verwendete Ausdrucksweise unbewußt wieder aufgenommen hätte, nachdem in den dazwischen liegenden Schriften die Manier gar nicht zum Vorschein gekommen wäre. Schließlich gibt es auch solche, die den stilistischen Beweisgründen, welche dem *Phaedros* eine späte Stelle anweisen, nicht widerstehen können, aber außerstande sind, dieselben mit den übrigen Kriterien zu vereinigen, und daher zu dem Ausweg greifen müssen, den uns vorliegenden *Phaedros* als eine sprachlich revidierte Umarbeitung einer älteren Schrift anzunehmen.[3]) Auf diesen Ausweg der

1) G. Janell in den Jahrb. f. klassische Philologie, Suppl.-Bd. XXVI, S. 263 ff. Während die älteren Schriften durchschnittlich 30—45 Hiate auf jeder Seite (Didot) aufweisen, bietet der *Phaedros* 23,90, der *Sophistes* aber bloß 0,61, und die *Gesetze* 4,70.

2) P. Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie XII, S. 1 ff. und 159 ff.; XIII, S. 1 ff. Schon bei Campbell (in der Ausgabe des *Staates* II, S. 49 f.) findet man übrigens dieselbe Betrachtung. Die im *Phaedros* häufig vorkommenden Beispiele kräftig bestätigender Antwortformeln (z. B. *τί μήν*;) sollen nach Natorp (XII, S. 182) den ausdrücklichen Zweck verfolgen, den leichtbeweglichen Phaedros zu charakterisieren; allein S. 229 A sagt auch Sokrates *τί μήν*;, als er von Phaedros gefragt wird, ob er die hohe Platane sehen könne.

3) So Gomperz in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXIV, S. 766. Später nahm er seine Hypothese zurück und schenkte den sprachlichen Argumenten unbedingtes Vertrauen (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CIX, S. 174 f.), um nachher zum früheren Standpunkt zurückzukehren (Griechische Denker II, S. 342 und 577). Vgl. Janell S. 307 f.

Verzweiflung wollen wir uns jedoch nicht einlassen, weil er sich hoffentlich als überflüssig zeigen wird.

Aus philosophischen Gründen hielt es Schleiermacher für „unwiderruflich", daß der *Phaedros* die allererste Schrift Platons sein müßte. Er betrachtete es in dieser Hinsicht als entscheidend, daß im *Phaedros* „das Bewußtsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des philosophischen Stoffes, welcher daher auch nur mythisch erscheint", und außerdem fand er ebendort „unzählige Beweise von der Jugendlichkeit des Werkes".[1]) Nach Schleiermachers Ansicht hätte Platon im *Phaedros* eine vorläufige Skizze seines ganzen philosophischen Systemes gegeben, aber nur in Andeutungen, die ohne selbständiges Nachdenken den Lesern unverständlich wären, und erst in den folgenden Dialogen das System näher begründet und in allen Einzelheiten ausgeführt.

Während mehrere Gelehrte Schleiermacher beistimmten (z. B. Ast und Ribbing), traf er bei anderen auf starken Widerspruch. So schon bei Socher, der den *Phaedros* um die Zeit ansetzte, als Platon in der Akademie seine Schule eröffnete[2]), und viele stimmten ihm bei, so daß die Bezeichnung des *Phaedros* als „Antrittsprogramm" Platons bei der Eröffnung der Akademie sich jetzt noch einer allgemeinen Beliebtheit erfreut.[3]) Nach dieser Auffassung ist der *Phaedros* zwar lange nicht das erste Werk Platons, tritt jedoch, wie am deutlichsten von Hermann ausgesprochen, an die Spitze der Dialoge, die das eigentliche System Platons in positiver und konstruktiver Weise entwickeln; auch in diesem Falle wird der *Phaedros* somit als eine Schrift wesentlich einleitender Art aufgefaßt, und insofern behält Schleiermacher recht.

Es gibt jedoch auch Gelehrte, die, ohne von sprachlichen Argumenten beeinflußt zu sein, einen anderen Standpunkt eingenommen haben. So hat sich schon Thompson sowohl gegen Schleiermacher als gegen Hermann mit Entschiedenheit ausgesprochen[4]) und dem

1) Schleiermacher I 1, S. 67 und 69.

2) J. Socher, Über Platons Schriften S. 301 ff.

3) Hermann S. 514. Von einigen wird übrigens das *Symposion* als Programm der Akademie bezeichnet — jedoch nicht als das erste (L. Sybel, Platons Symposion, ein Programm der Akademie [Marburg 1888]; Teichmüller, Literarische Fehden II, S. 270), und auch der *Gorgias*, an den sich der *Phaedros* als eine Ergänzung anschließen soll, ist als ein Programm des platonischen Wirkens bezeichnet worden (Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie II, S. 397).

4) W. H. Thompson in seiner Ausgabe des *Phaedros* S. XIX (London 1868).

Phaedros eine noch spätere Stelle angewiesen. Meistens wird aber das Verhältnis so dargestellt, als ob die aus dem Inhalt geschöpften Argumente den sprachlichen Kriterien schroff gegenüberständen. Wir müssen nun zuerst den Dialog selbst genau durchmustern und besonders den Blick darauf richten, was uns der Inhalt des *Phaedros* über dessen chronologische Stellung unter den platonischen Dialogen lehren kann.

Das Gespräch wird ausschließlich von Sokrates und Phaedros geführt. Der junge Phaedros, der soeben vom Redner Lysias, den er überaus bewundert, gekommen ist, liest eine Rede desselben vor, worin ein Knabe aufgefordert wird, sich vielmehr einem Nicht-Liebenden als einem wirklichen Liebhaber hinzugeben (S. 230 E ff.).[1]) Die Rede enthält in schlechter Disposition eine Reihe altkluger und frostiger Überlegungen ohne besonderes Interesse. Während Phaedros über die Rede ganz entzückt ist, äußert Sokrates sein Mißfallen darüber und erklärt sich bereit, demselben Thema eine bessere Ausführung zu geben. Dann hält er — mit verhülltem Haupte — eine Rede, in der er die Gefahren der Liebe mit größerer Tiefe als Lysias darstellt (S. 237 A ff.).

Im Gegensatz zu Lysias beginnt Sokrates sofort mit dem Versuch, das Wesen der Liebe begrifflich zu fixieren. Bevor dies feststehe, sagt er, könne man sich über ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht entscheiden.[2]) Die Liebe wird sodann als eine Art Begierde (*ἐπιθυμία*) bestimmt. Deren gibt es aber zwei Gattungen (*ἰδέαι*), eine angeborene Begierde nach Genüssen (*ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν*) und eine erworbene Vorstellung, die nach dem Besten zielt (*ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*) (S. 237 D). Der Mensch, in dem die letzteren Begierden walten, besitzt die Sittsamkeit (*σωφροσύνη*); anderenfalls kann noch von verschiedenen Begierden die Rede sein, aber die Begierde, welche sich ohne Vernunft gegen die körperliche Schönheit richtet und die auf das Richtige zielende Vorstellung überwältigt, trägt den Namen Eros (S. 237 E—238 C).

1) Es wird jetzt allgemein angenommen, daß diese Rede ein wirkliches Produkt des Lysias sei (vgl. Blaß, Die attische Beredsamkeit I², S. 424 ff., Lutosławski S. 327, Gomperz II, S. 332 und besonders Vahlen in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie 1903, S. 788 ff.). Es möchte immerhin nicht übersehen werden, daß die Alten in bezug auf wörtliches Zitieren überhaupt weniger streng verfuhren als wir.

2) Dies stimmt mit Agathons Worten im *Symposion* (S. 194 E—195 A; von Sokrates gebilligt S. 199 C), daß das Wesen des Eros zuerst untersucht werden müsse, bevor man sich auf die Lobpreisung seiner Gaben einlasse.

Diese Definition soll nun beweisen, daß der Verkehr mit einem Liebhaber, in dessen Seele die unvernünftige Leidenschaft waltet, nur schädlich sein kann. Der Liebhaber muß sich ja unbedingt darum bemühen, daß sein Liebling ihm in allen Beziehungen unterlegen werde; er muß ihn von der Beschäftigung mit der „göttlichen Philosophie" abhalten (S. 239 B). Überall wird er sich als eigennützig zeigen; seine Liebe wird von derselben Art sein wie die des Wolfes zum Lamme.

Es ist von neueren Gelehrten bemerkt worden, daß diese Rede mit der Rede des Sokrates in Xenophons *Symposion* mehrere Übereinstimmungen aufweist. Es verhält sich wohl hier ebenso wie bei Platons *Symposion* (s. o. S. 159), daß hinter beiden eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist, und zwar liegt es am nächsten, an Antisthenes zu denken. Der Standpunkt, den Sokrates entwickelt, wird nämlich, wie es sich sofort zeigt, von Platon nicht gebilligt[1]); es ist eben der der Liebe abgeneigte Standpunkt des Antisthenes. Aber die Rede hat auch Beziehungen zu früheren platonischen Dialogen. Die Unterscheidung von zwei Arten der Begierden steht z. B. mit dem *Gorgias* im Einklang, wo als die beiden feindlichen Mächte die Lust und das Gute erscheinen; namentlich stimmt aber die Definition der Liebe mit dem neunten Buch des *Staates*, wo ebenfalls die verschiedenen Begierden unterschieden werden (S. 571 B) und der Eros besonders als der herrschende Trieb in der Seele des tyrannischen Menschen bestimmt wird (S. 573 B), überein. Wenn wir nun beobachten, daß Sokrates in der sogleich folgenden Rede diesen seinen Standpunkt ausdrücklich als verkehrt bezeichnet, liegt der Gedanke nahe, daß der *Staat* früher geschrieben sei als der *Phaedros*; sonst wäre Platon nämlich zu dem hier verworfenen Standpunkt im *Staate* wieder zurückgekehrt.[2])

Nachdem Sokrates seine Rede geendet hat, erklärt er plötzlich, daß er sowie Lysias in gottloser Weise über Eros geredet habe, und deshalb will er nach Stesichoros' Beispiel eine Palinodie vortragen.

---

1) Eben dieser Umstand macht die Annahme von Bruns (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum V, S. 36 f.), daß der *Phaedros* von Xenophon benutzt worden sei, wenig glaublich.

2) So folgert ganz richtig Pfleiderer (Zur Lösung der platonischen Frage S. 97 und Sokrates und Plato S. 538 ff.), aber nur bezüglich der Teile des *Staates*, die er der frühesten schriftstellerischen Periode Platons zuweist. Er führt auch mehrere wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem *Staat* und Sokrates' erster Rede im *Phaedros* an.

In der nachfolgenden umfangreichen Rede (S. 243 E—257 B) spricht Sokrates in begeisterten Tönen zu Ehren des Eros, und zwar auf Grund einer tief ausgeführten philosophischen Weltauffassung. Bevor wir uns aber auf die Darstellung derselben einlassen, muß unbedingt eine Reservation gemacht werden. Wenn auch in der Rede des Sokrates scheinbar vieles gelehrt wird, was für die platonische Philosophie von grundlegender Bedeutung ist, darf jedoch nicht alles, was darin steht, ganz buchstäblich aufgefaßt werden. Am Schluß der Rede sagt Sokrates selbst, daß er aus Rücksicht auf Phaedros gezwungen gewesen sei, sich poetischer Ausdrücke zu bedienen (S. 257 A). Phaedros' Begeisterung für die Rhetorik hat Sokrates dazu veranlaßt, auch seinerseits rhetorische Blüten einzuflechten, und außerdem hat die ganze philosophische Darlegung ein mythisches Gewand angenommen. Wenn wir alles, was gesagt wird, buchstäblich aufnehmen wollten, würden wir Gefahr laufen, Platon gänzlich mißzuverstehen; ja, es gibt sogar einige Punkte in der Rede, die den platonischen Lehren scheinbar widerstreiten. Die Interpretation erfordert also sehr viel Takt und Vorsicht.

Es muß eingestanden werden, sagt Sokrates, daß der Liebende verrückt und außer sich ist — daß ihm die Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) fehlt. Allein die Verrücktheit ist nicht unbedingt ein Übel. Auch die Wahrsager, Mysterienpriester und Dichter sind vom Wahnsinn oder, wenn man will, von göttlicher Begeisterung besessen. Wenn jemand ohne Begeisterung zu den Toren der Musen kommt und sich einbildet, daß er durch seine Kunst (*τέχνη*) allein ein tüchtiger Dichter werden könne, zeigt es sich, daß seine Dichtung wertlos ist (S. 245 A).

Wenn diese Äußerungen ernsthaft zu verstehen sind, sieht es in der Tat aus, als ob Platon seinen früheren Standpunkt völlig verleugnet hätte. Daß die Dichter ohne Kunst, nur mit göttlicher Begeisterung, arbeiten, ist zwar ein alter platonischer Gedanke, aber darin findet Platon ja sonst einen Grund zum Tadel gegen sie. Hier werden dagegen die Dichter sowie die Wahrsager, gegen welche Platon sich sonst nicht so sehr freundlich zeigt, eben aus demselben Grunde gepriesen. Es geht trotzdem nicht an, die Äußerungen Platons als ironisch aufzufassen; dafür trägt die ganze Darlegung ein viel zu positives Gepräge. Wir finden aber hier eine weitere Ausführung des Gedankenganges, der uns zuerst im *Menon* begegnete. Dort hatte Platon, wie wir oben (S. 133 f.) gesehen haben, die strenge Forderung auf ein rationelles Wissen als Norm aller menschlichen Handlungen

aufgegeben und die Bedeutung der unmittelbaren, göttlichen Eingebung zugestanden; hier wird aber diese göttliche Eingebung (θεία μοῖρα S. 244 C) sogar besonders hochgehalten. Dies hängt mit der ebenfalls früher (S. 228) erwähnten Änderung in Platons Auffassung des Göttlichen zusammen. Im *Staate* VII, S. 518 D—E wurde die Vernunft als eine Fähigkeit eines göttlichen Teiles des Menschen bezeichnet; nun findet Platon in den Ideen selbst etwas Göttliches, und daher wird die Anschauung derselben gewissermaßen mit der Begeisterung der Dichter und Wahrsager zusammengestellt; sie ist jedoch unendlich wertvoller, weil sie sich nur auf die Wahrheit bezieht.

Die Liebe ist also eine Art Verrücktheit oder Begeisterung. Daraus folgt noch nicht, daß sie nützlich sei, sondern diese Frage muß auf psychologischem Wege untersucht werden.

Zuerst wird die Unsterblichkeit der Seele proklamiert und nachgewiesen. Dies geschieht mit viel größerer Kürze, Schärfe und Präzision als im *Phaedon*.[1]) Im *Phaedon* besteht der entscheidende Unsterblichkeitsbeweis darin, daß die Seele für das Lebensprinzip und sodann das Lebensprinzip für unvergänglich erklärt wird. Hier wird als vermittelnder Begriff das Selbstbewegende eingeführt. Die Seele verursacht die Bewegung des Körpers, aber sie trägt die Ursache ihrer Bewegung in sich selbst, ist also selbst Anfang der Bewegung und somit ungeworden und unvergänglich. Wenn die Ursache der Bewegung entschwinden sollte, würde nämlich zuletzt die ganze Welt stehen bleiben (S. 245 C—246 A). Es ist die Lehre von der Erhaltung der Kraft, welche Platon vorschwebt[2]) — aber mit Anwendung auf die individuelle Seele.

Nachher wendet sich die Rede gegen die Natur der Seele, und die schon im *Staate* vorgetragene Lehre von der Dreiteilung der Seele wird hier wiederholt, aber in einer ganz anderen Form. Wie schon im *Staate* (IV, S. 435 D) gesagt war, daß die Sache nur dann ganz aufgeklärt werden könnte, wenn man einen längeren Weg ein-

1) Vgl. J. B. Bury im Journal of Philology XV, S. 80 ff. (1886). Lutosławski S. 333 ff. gibt zugleich eine interessante Zusammenstellung dieses Unsterblichkeitsbeweises mit denen des *Staates* und der *Gesetze*. Die Einwände Natorps (Hermes XXXV, S. 425 ff.) bedeuten nichts. Vgl. auch Schulteß, Platonische Forschungen S. 61. Die Bemerkung von Gomperz (II, S. 355 f.), daß Platon im *Phaedros* noch nicht dazu gelangt sei, die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele auf die Ideenlehre aufzubauen, während eine solche Beweisführung ihn in den *Gesetzen* nicht mehr befriedige, zeigt hinlänglich, wie schwach die von ihm und so vielen anderen Gelehrten vertretene Chronologie begründet ist. 2) Vgl. Thompson zu dieser Stelle.

schlagen wollte, so heißt es auch hier (S. 246 A), daß es zur Erkenntnis des wahren Wesens der Seele einer göttlichen und langen Auseinandersetzung bedürfe. Hier wird aber die Dreiteilung nicht wie im *Staate* direkt ausgesprochen, sondern nur bildlich angedeutet. Die Seele wird verglichen mit einem Wagenlenker und einem Zweigespann; die Pferde sind aber verschieden: das eine ist schön und gut und von stattlichem Aussehen, das andere häßlich und wild (S. 246 B, 253 D—E). Nur bei den Götterseelen sind beide Pferde gut.

Daß mit diesem Bilde dieselbe Dreiteilung der Seele gemeint ist, die im *Staate* gelehrt wird, darf nicht bestritten werden. Daß einige es geleugnet haben, erklärt sich daraus, daß man den *Phaedros* für älter gehalten hat als den *Phaedon* und den *Staat* und dann gemeint hat, daß Platon in diesen beiden Dialogen allein die Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenteiles gelehrt habe (s. o. S. 173 f. und 239 ff.), während im *Phaedros* unzweifelhaft sowohl die Pferde als der Wagenlenker als unsterblich aufgefaßt werden. Diesen Widerspruch suchte man durch die Erklärung zu umgehen, daß der Wagenlenker und die Pferde Unterabteilungen des vernünftigen Seelenteiles bedeuten sollten, so daß dieser auch ohne Verbindung mit dem Körper oder mit anderen Seelenteilen Unvollkommenheiten in sich tragen würde.[1]) Allein die Schilderung der Pferde (S. 253 D ff.) stimmt so genau mit der Charakterisierung der beiden geringeren Seelenteile im *Staate*, daß die genannte gekünstelte Erklärung als ganz unhaltbar bezeichnet werden muß[2]), und übrigens wird dieselbe auch sofort überflüssig, wenn wir bloß die Lehre von der Einheit der Seele als älter ansehen als die Lehre von der Dreiteilung. In allen drei Dialogen lehrt Platon also die Unsterblichkeit der ganzen Seele; im *Phaedros* kann aber — wie schon im *Staate* X, S. 611 B angedeutet — die Unsterblichkeit mit der Dreiteilung deshalb bestehen, weil die Zusammensetzung der drei Teile ganz unlösbar ist.

Wenn wir nun daran festhalten, daß im *Staate* und im *Phaedros* dieselbe Lehre von der Dreiteilung der Seele vorgetragen wird, muß gefragt werden, welche Darstellung die ältere sei: die einfach beschreibende des *Staates* oder die mythisch-bildliche des *Phaedros*. Gewöhnlich betrachtet man es als selbstverständlich, daß die mythische Darstellung der direkt erklärenden vorausgehen müsse; Platons didaktische Methode soll ja nach Schleiermacher eine solche sein, daß er

1) So Hermann im Göttinger Index scholarum 1850—51. Derselben Ansicht scheint auch Immisch zu sein (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. III, S. 560 f.). 2) Vgl. F. Susemihl, Prodromus platonischer Forschungen S. 85.

zuerst in dunklen Ausdrücken, die geeignet sind, die Leser zum Selbstdenken anzuregen, die Umrisse seines Systemes andeutet, um nachher in einfachen Worten den Sinn seiner Andeutungen zu erklären. Es ist sogar als absurd bezeichnet worden, wenn Platon, nachdem er seine Lehre in wissenschaftlicher Form vorgetragen hätte, sie nachher seinen Lesern in Symbolen oder in verhüllter Gestalt hätte darbieten wollen.[1]) Hierzu ist zu bemerken, daß Platon sich einer solchen Absurdität jedenfalls im *Staate* schuldig macht, indem er nach der ausführlichen Auseinandersetzung und Begründung der Lehre von den Seelenteilen im vierten Buch dieselbe nachher im neunten (S. 588 C—E) in symbolischer Gestalt wiederholt, indem er die Menschenseele als eine aus drei Figuren, einem Menschen, einem Löwen und einem vielköpfigen Untier, zusammengewachsene Gestalt darstellt (vgl. o. S. 76 ff.). Dies Bild enthält ganz denselben Sinn wie das im *Phaedros* angewendete. Man darf hieraus schließen, daß die Methode Platons die von Schleiermacher angenommene eben nicht gewesen ist; wenn Platon in derselben Schrift eine symbolische Darstellung einer einfachen, leicht durchschaulichen nachfolgen lassen kann, muß um so eher angenommen werden können, daß er in einer späteren Schrift, die eine künstlerische Einheit für sich ausmacht, eine neue symbolische Darstellung einführen kann. Wenn bei der Herausgabe des *Phaedros* der *Staat* schon vorlag, konnte Platon darauf rechnen, daß das Bild für die Leser ohne Schwierigkeit verständlich sein würde, was doch unbedingt als ein Vorteil angesehen werden muß.[2])

Wir gehen nun im Mythus weiter. In der Präexistenz fliegen die Seelen im Weltraume umher; denn sie sind beflügelt. Die Menschenseelen bestreben sich, den Göttern zu folgen, aber es gelingt ihnen nur mit Schwierigkeit, weil das schlechte Pferd sie nach unten zieht. Die Götterseelen sind imstande, in den Raum außerhalb des Himmelsgewölbes zu gelangen und auf dem „Rücken des Himmels" zu stehen, wo sie, während der Himmel sich umdreht, das, was draußen ist, erblicken können. Draußen ist aber die Ideenwelt (das Wort ἰδέα oder εἶδος kommt freilich hier nicht vor): die farblose, formlose, unfaßbare Welt, die wahre Wirklichkeit, welche nur der Wagenlenker mit der Vernunft

1) C. Wenzig, Die Conception der Ideenlehre im Phaedros usw. S. 6 (Diss. Breslau 1883). Auch Zeller (II 1⁴, S. 844) bemerkt, daß Platon im *Staate* die Lehre von den Seelenteilen als etwas Neues einführt — „denn der Mythus im *Phaedros* ist keine wissenschaftliche Begründung".

2) Teichmüller, Literarische Fehden I, S. 80. Vgl. auch Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage S. 24 f.

erschauen kann. Hier sind die Gerechtigkeit, die Sittsamkeit und das Wissen an sich, nicht das menschliche Wissen, das sich auf irdische Gegenstände bezieht und erworben und verloren werden kann (vgl. *Symp.* S. 208 A). Wenn das Himmelsgewölbe ganz herumgedreht ist, kehrt die Götterseele wieder nach innen zurück, und der Wagenlenker füttert seine Pferde mit Ambrosia und Nektar. Die übrigen Seelen kommen aber gar nicht so weit. Nur diejenigen, welche es am besten vermögen, den Göttern zu folgen, können so weit gelangen, daß das Haupt des Wagenlenkers eine kurze Zeit über das Himmelsgewölbe hinausragt, aber viele verlieren die Flügel und fallen ganz herunter. Die Pferde dieser Seelen werden aber nur mit „Vorstellungsfutter" gefüttert (S. 246 D — 248 B).

Diese Schilderung erinnert teilweise an den *Phaedon*. Dort (S. 109 E) heißt es, daß die Menschen unter dem Luftmeer wohnen, während die wirkliche Welt oben ist und nur dann von ihnen erkannt wird, wenn sie beflügelt werden und sich über die Oberfläche der Luft erheben, wie die fliegenden Fische einen Augenblick aus dem Meere auftauchen; hier befindet sich die wahre Wirklichkeit hinter dem Himmelsgewölbe. Aber auch die Lehre, daß die Menschen in der Präexistenz die Ideen kennen gelernt haben, und daß sie in dieser Welt die Erinnerung an dieselben bewahrt haben, findet sich im *Phaedon* (S. 72 E ff.). Namentlich durch eine Vergleichung, die sich auf diese Lehre bezieht, pflegt man die Abfassung des *Phaedros* vor dem *Phaedon* beweisen zu wollen. Im *Phaedros* (S. 247 C) erklärt nämlich Sokrates: „Man muß es ja wagen, die Wahrheit zu sagen", und erst nachdem er durch diese Worte den kühnen Schwung seiner Gedanken gleichsam entschuldigt hat, schickt er sich an, von den Ideen zu reden. Im *Phaedon* werden dagegen die Ideen als wohlbekannt und oftmals besprochen bezeichnet (*ἃ θρυλοῦμεν ἀεί* S. 76 D, *ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα* S. 100 B). Hieraus folgert man, daß bei der Abfassung des *Phaedros* die Ideenlehre für Platon nur erst als eine neue Entdeckung, die er kaum auszusprechen wagte, bestanden habe.[1]) Allein durch diese Betrachtung verwechselt man nicht nur in unzulässiger Weise Platon und Sokrates[2]), sondern beachtet auch nicht,

1) So räsonieren z. B. Gomperz II, S. 342 und Natorp im Hermes XXXV, S. 402 ff.

2) Nicht Platon und den historischen Sokrates, sondern Platon und seine Gesprächsperson, den platonischen Sokrates. Hiermit erledigt sich der Einwand Natorps (S. 403 f.), daß Platon im *Phaedros* über den sokratischen Standpunkt weit hinaus gekommen sei.

daß die Worte, durch welche die Darstellung der Ideenlehre als ein Wagnis bezeichnet wird, aus der Situation, in der sie ausgesprochen werden, verstanden werden müssen. Gegenüber dem phantasielosen, verdutzten Phaedros, der den wunderbaren Mysterien, die ihm Sokrates aufdeckt, mit aufgesperrtem Munde lauscht, sind die Worte ganz am rechten Orte. Es ist in diesem Zusammenhange ganz gleichgültig, ob Platon vorher in anderen Dialogen die Ideenlehre gelehrt hatte; Phaedros — der ja nichts von dem Gespräch kannte, das Sokrates mit seinen Freunden im Gefängnis führen sollte — wußte jedenfalls nichts von der Ideenlehre, und die kleinlichen Gegner, denen Platon mit dem *Phaedros* einen Fehdehandschuh zuwarf, gehörten wohl auch nicht zu den Eingeweihten, wenn sie auch etwas davon gehört hatten, daß Platon in einigen Schriften gewisse schwärmerische Gedanken ausgesprochen hatte.[1]) Wenn aber auch im *Phaedon* (namentlich S. 100 B) nicht nur auf andere Stellen desselben Dialoges verwiesen wird, sondern auch auf andere Gespräche, in denen bei früheren Gelegenheiten vom Schönen, Wahren, Großen usw. geredet worden ist, braucht man doch gar nicht anzunehmen, daß damit gerade der *Phaedros* gemeint sei; des Schönen wird ja z. B. im *Symposion* in ganz ähnlicher Weise gedacht, und in Verbindung mit dem Guten ebenso im *Hippias maior*.

Noch eine Stelle in der referierten Schilderung ist der Erwähnung wert. Was heißt es, daß die Pferde der Seelen mit „Vorstellungsfutter" (*τροφῇ δοξαστικῇ* S. 248 B) gefüttert werden? Man darf ruhig behaupten, daß dieser Ausdruck unverständlich ist für den, der den Schluß des fünften Buches des *Staates* nicht gelesen hat.[2]) Dort wurde nämlich zuerst die Lehre vorgetragen, daß bloß die Ideen (das Seiende) erkennbar sind, während die Vorstellungen sich auf etwas anderes, nämlich auf die sinnliche Welt, beziehen müssen (s. namentlich V, S. 477 B). Es begegnet uns hier wieder der alte, von Schleiermacher herstammende Irrtum, daß Platon den Scharfsinn seiner Leser durch Rätsel auf die Probe stelle. Der *Phaedros* ist aber, wie wir nachher sehen werden, eine Streitschrift, und in einer Streitschrift gibt man keine solchen Rätsel auf.

Nachdem Sokrates erzählt hat, wie die Seelen den Versuch machen, der Ideen ansichtig zu werden, setzt er seine mythische Schilderung ihres Schicksales fort. Die Seelen, welche sich nicht

1) Ebenso hat Glaukon im *Staate* (X, S. 608 D) niemals vorher erfahren, daß die Seele unsterblich ist, obgleich diese Lehre nicht zum erstenmale von Platon vorgetragen wird (s. o. S. 238 f.). 2) Teichmüller I, S. 80.

schwebend halten und den Göttern folgen können, verlieren ihre Flügel und sinken zur Erde, wo sie in Menschen- oder Tierleiber inkarniert werden. Wenn eine Seele nur etwas von der Ideenwelt gesehen hat, wird sie in einen Menschenleib inkarniert, aber was für ein Mensch herauskommt, hängt davon ab, wieviel sie gesehen hat. Es wird eine neungliederige Stufenfolge aufgestellt, vom Philosophen bis zum Tyrannen.[1]) Von dem Benehmen der Seelen unter ihren verschiedenen Schicksalen hängt es ab, in welche Leiber sie das nächstemal inkarniert werden. Erst nach dem Verlauf von 10000 Jahren werden sie wieder beflügelt und fliegen aufs neue in den Weltraum hinaus; nur die Seelen, welche dreimal nacheinander das Leben eines Philosophen gewählt haben, können nach dem Verlauf von drei tausendjährigen Perioden zurückkehren. Die übrigen Seelen kommen nach jedem Leben vor das Gericht und werden unter der Erde bestraft oder im Himmel belohnt, und nach 1000 Jahren wird ihnen durch Los und Wahl ein neues Leben erteilt, als Menschen oder als Tiere (S. 248 C—249 B).

Es ist von hohem Interesse, diese Darstellung der Schicksale der Seelen mit den eschatologischen Mythen, die in anderen platonischen Schriften vorkommen, zu vergleichen. Eine solche Vergleichung ist u. a. von Döring und Dieterich versucht worden, die beide voneinander unabhängig zum gleichen Resultat gelangt sind, und zwar einem so merkwürdigen Resultat, daß es wohl der Mühe wert gewesen wäre, wenn die beiden Gelehrten ihre Voraussetzung, daß die Schilderung des *Phaedros* die älteste sei, einer Prüfung unterzogen hätten.[2])

Es ist vor allem beachtenswert, daß die Schilderung des *Phaedros* mit der des *Staates* die nächste Verwandtschaft zeigt.[3]) In beiden Dialogen können die Seelen vor der neuen Inkarnation sowohl in den Himmel als unter die Erde geschickt werden, während im *Phaedon* (S. 114 C) nur

1) Die bei der Erwähnung des Dichters, der erst die sechste Stelle einnimmt, hinzugefügten Worte, „oder ein anderer von denen, die sich mit der Nachahmung beschäftigen“ (S. 248 E), sind ebenfalls nur für einen Leser, der den *Staat* kennt, verständlich (Lutosławski S. 331).

2) A. Döring, Die eschatologischen Mythen Platos (Archiv für Geschichte der Philosophie VI, S. 475 ff. [1893]); A. Dieterich, Nekyia S. 113 ff. (Leipzig 1893).

3) Es hat Dieterich (S. 116) sehr gewundert, daß die beiden eschatologischen Mythen Platons, die „zeitlich am weitesten auseinander liegen, die eine am Anfang, die andere am Ende seiner Schriftstellerei“, so genau zusammenstimmen. Daß diese Wahrnehmung die Richtigkeit jener Voraussetzung weniger glaubhaft machen sollte, ist ihm nicht eingefallen.

die Philosophen damit belohnt werden, daß sie in „noch schönere Wohnungen“ als die auf der oberen Erde befindlichen geschickt werden, wo sie künftig leben sollen ohne Körper; dagegen werden die übrigen Seelen bestraft und belohnt am acherusischen See. Im *Staate* (X, S. 615 A) wird die Wanderung als tausendjährig bezeichnet, was ausdrücklich dadurch erklärt wird, daß die Dauer des irdischen Lebens auf hundert Jahre veranschlagt und für jedes Vergehen eine zehnfache Vergeltung bestimmt wird; im *Phaedros* (S. 249 A) wird es als bekannt vorausgesetzt, daß die Wanderung tausendjährig ist, aber es wird dann eine größere Periode von 10000 Jahren eingeführt; erst nach zehn Inkarnationen mit den dazu gehörigen tausendjährigen Wanderungen werden die Seelen aufs neue beflügelt.[1]) Nach jeder Wanderung sollen sich die Seelen, wie im *Staate* beschrieben, ein neues Leben erwählen. Im *Staate* wurde der Vorgang nur einmal beschrieben, wenn auch vorausgesetzt wurde, daß er sich wiederholen würde; im *Phaedros* erscheint der Kreislauf nur als der zehnte Teil der größeren Periode. Endlich wird das im *Staate* (X, S. 617 D ff.) ausführlich beschriebene Verfahren bei der Wahl nach vorhergehendem Losen im *Phaedros* nur mit wenigen Worten angedeutet (*ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου* S. 249 B). Niemand würde aus dem *Phaedros* allein verstehen können, wie Losen und Wahl miteinander vereinigt werden können, was aus der Beschreibung des *Staates* deutlich hervorgeht.[2])

Was ist nun aus diesem Verhältnis zu schließen? Die soeben genannten Gelehrten sind beide zu dem Resultat gelangt, daß „beide Mythen ein einheitliches Ganzes sind“[3]), „Bestandteile einer einheitlichen, in sich geschlossenen und vollständigen Konzeption“[4]); nach ihrer Ansicht gebe Platon im *Phaedros* „das Programm und die Totalübersicht des Ganzen“[5]), indem er bei seinen Lesern eine Kenntnis der orphisch-pythagoreischen Quelle seiner Darstellungen voraussetze; im *Staate* gebe er dagegen eine nähere Ausführung und Erklärung der Einzelheiten. Es ist immer dieselbe wunderliche Auffassung des *Phaedros*, die uns schon vorher begegnet ist: es mache nichts, daß die Darstellung für die Leser, welche Platons Quelle nicht kannten, unver-

1) Es würde pedantisch sein, deshalb mit Platon zu rechten, weil er nicht beachtet hat, daß die Rechnung eigentlich 11000 Jahre ergeben sollte, weil jedesmal die 100 Jahre des irdischen Lebens hinzugerechnet werden müssen. Es kommt ja nicht so genau auf die Zahlen an. Das Verhältnis ist von Windelband (Platon[5] S. 144) gänzlich verkannt worden.

2) Das haben Döring (S. 478) und Dieterich (S. 116) richtig erkannt.

3) Dieterich S. 116. 4) Döring S. 475. 5) Döring S. 476.

ständlich war; es sei nämlich seine Absicht gewesen, in späteren Schriften alles, was im *Phaedros* zweifelhaft sein könnte, deutlich zu erklären: wie es beim Gericht vor sich gehe, erzählen der *Gorgias* und der *Phaedon*, die Wirkungen des Urteiles auf die Seelen und die nachfolgenden Wanderungen beschreibe ebenfalls der *Phaedon*, und die Erwählung des neuen Lebens beschreibe endlich der *Staat*.[1]) — Es wird uns also zugemutet zu glauben, daß Platon zuerst eine knappe und unverständliche Darstellung seiner Lehre geschrieben und nachher einen Kommentar dazu verfaßt habe, den er auf drei andere Schriften verteilte.[2]) Nein, die einzige natürliche Erklärung ist die, daß das knappe Kompendium des *Phaedros* später als die ausführlicheren Schilderungen geschrieben ist, und daß Platon dann eine weitere Beschreibung der Präexistenz, die in den anderen Dialogen nicht beschrieben war, hinzugefügt hat. Erst im *Phaedros* finden wir also die Wanderungen der Seelen vollständig beschrieben, indem Platon für die knapper gehaltenen Partien auf die früheren Dialoge verweisen kann. Daß es in der Rede des Sokrates Dinge gibt, die für Phaedros unverständlich sind, ist ganz natürlich, aber auf seine Leser mußte Platon doch mehr Rücksicht nehmen.

Am Schluß seiner Rede wendet Sokrates seine Seelentheorien auf das zu behandelnde Problem an, auf die Frage von der Bedeutung und dem Wert der Liebe. Die Liebe ist das Gefühl, das den Menschen ergreift, wenn er die irdische Schönheit sieht und sich dadurch der idealen Schönheit, die seine Seele in der Präexistenz geschaut hat, erinnert. Bei diesem Anblick beginnen die Flügel wieder hervorzuwachsen. Auf der Erde finden wir nur Abbilder (*ὁμοιώματα* S. 250 A) der Ideen, und einige von ihnen sind auch schwierig zu erblicken, wie z. B. die Gerechtigkeit und die Sittsamkeit, aber die Schönheit haben wir schon vorher in ihrem hellen Glanz gesehen, und auf Erden nehmen wir sie wahr mit dem Gesicht, dem schärfsten der Sinne.

1) Döring S. 479.

2) Dieterich erzählt (S. 113), daß er die Stücke der vier Dialoge in Parallelrubriken nebeneinander gestellt und zu einem Ganzen aneinander geschoben hätte, wodurch das vollständige Bild herausgekommen sei. Aber — ganz davon abgesehen, daß es auch zwischen den verschiedenen Darstellungen Widersprüche gibt — steht das genannte Verfahren mit jeder gesunden kritischen Methode in Widerstreit. Man muß im Gegenteil damit anfangen, jede Darstellung als ein Ganzes für sich zu betrachten; dann kann man sie nachher unter sich vergleichen. Die Folgerung Dieterichs, daß sämtlichen eschatologischen Mythen Platons dieselbe orphisch-pythagoreische Quelle zugrunde liege, wird natürlich damit hinfällig.

Dadurch entsteht die göttliche Begeisterung der Liebe, die zur Folge hat, daß der Liebhaber sich bestrebt, die Seele des Geliebten dem Gotte, dem er sich selbst in der Präexistenz angeschlossen hat, so gleich wie möglich zu machen. Aber die Liebe übt auf die Teile der Seele eine verschiedene Wirkung aus. Das schlechte Pferd strebt nur nach dem sinnlichen Genuß, wird aber von dem Wagenlenker, der von dem guten Pferde unterstützt wird, zurückgehalten. Nun wird auch die Seele des Geliebten von der Liebe betroffen, und zwar übt dieselbe auf die verschiedenen Seelen verschiedene Wirkungen aus. Ob die Seelen schon nach drei tausendjährigen Perioden beflügelt werden und sich in den Weltraum erheben können, hängt davon ab, ob die edleren Seelenteile im Kampfe gesiegt haben.

So hat also Sokrates zum Preis der Liebe gesprochen, und zwar in scharfem Gegensatz zu den Ausführungen der beiden ersten Reden. Es wird hier der Ort sein, das Verhältnis dieser Lobrede zu der im *Symposion* gehaltenen zu untersuchen. Man hat gemeint, daß das *Symposion* ein höheres Stadium bezeichne, indem das Ziel der Liebe dort als die Zeugung bezeichnet wird, wodurch die Liebe zwischen Mann und Frau in Betracht kommt, während der *Phaedros* nur die Knabenliebe behandelt; im *Phaedros* wird die Liebe durch die bloße Schönheit erweckt, aber im *Symposion* ist der Zweck die Zeugung im Schönen.[1]) Allein auch im *Symposion* wird von der sinnlichen Schönheit — bei einem Mann oder bei einer Frau — zur geistigen hinaufgestiegen, und auch die geistige Zeugung, bei welcher der Geschlechtsunterschied ohne Bedeutung ist, kommt in Betracht, und endlich wird als der eigentliche Gegenstand der Liebe das Schöne an sich aufgestellt. Aber dies ist gerade der Ausgangspunkt des *Phaedros*[2]), der sich dadurch als das spätere Werk kennzeichnet. Hierauf deutet auch der Umstand, daß das Schöne im *Phaedros* nur als eine von vielen Ideen erscheint, wie auch die Liebe als eine Art Verrücktheit bezeichnet wird, neben der es mehrere andere gibt.[3])

Nach den drei Reden, die etwa die Hälfte des Dialoges ausmachen, folgt ein Gespräch zwischen Sokrates und Phaedros, in dem die Prin-

1) I. Bruns, Attische Liebestheorien (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. V, S. 17 ff. [1900]).

2) Vgl. H. Höffding, Den antike Opfattelse af Menneskets Villie S. 55 (Kopenhagen 1870).

3) Teichmüller I, S. 118f.; Lutosławski S. 331. Daß Eros im *Phaedros* als Gott und im *Symposion* als Dämon bezeichnet wird (Ueberweg, Untersuchungen S. 253), bedeutet hiergegen nichts (s. o. S. 82).

zipien der echten Redekunst mit Rücksicht auf die vorgeführten Muster erörtert werden. Anläßlich der Äußerung eines Staatsmannes, der neuerdings den Lysias als „Redenschreiber" geschmäht hatte, bemerkt Sokrates, daß es an sich kein Schimpf sei, Reden zu schreiben; wohl aber sei es schimpflich, wenn man es nicht verstehe, schön zu reden und zu schreiben (S. 258 D). Es gilt dann festzustellen, was das heißt, schön und gut zu reden.

Zuerst fragt Sokrates, ob der Redner die Wahrheit in bezug auf das, worüber er reden soll, zu wissen brauche, und Phaedros antwortet, er habe sich sagen lassen, daß es genüge, die geläufigen Ansichten (*τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει*) zu kennen (S. 259 E—260 A). Wir kennen schon diese Frage aus dem *Gorgias*, und Phaedros' Antwort stimmt mit Gorgias' Theorie, daß der Redner zu überzeugen vermöge, wenn er auch nicht auf dem betreffenden Gebiete sachkundig sei (*Gorg.* S. 456 A ff.). Hier spottet Sokrates über diese Theorie: wenn Sokrates Phaedros überreden wollte, ein Pferd zu kaufen, und keiner von beiden wüßte, was ein Pferd sei, sondern Sokrates nur so viel wüßte, daß Phaedros meine, ein Pferd sei das Haustier, das die längsten Ohren habe, — dann würde sich ein lächerliches Resultat ergeben (S. 260 B). Deshalb muß der Redner das Gute und das Üble wissen, denn davon soll er reden in den Volksversammlungen und vor dem Gericht. — Es ist zu beachten, daß dies Resultat mit viel größerer Leichtigkeit erreicht und mit viel größerer Sicherheit behauptet wird als im *Gorgias*.

Auch nach jenem Zugeständnis kann der Redner noch behaupten, daß seine Kunst es für den Wissenden leichter mache, die Leute zu überzeugen. Ja, wenn anders die Rhetorik eine Kunst ist. Aber Sokrates hat sich sagen lassen, sie sei keine Kunst, sondern nur ein Produkt der Übung (*ἄτεχνος τριβή* S. 260 E). Wir haben hier eine ganz deutliche Rückverweisung auf den *Gorgias* (S. 463 B: *οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή*).[1])

Sokrates will nun auch nicht die gewöhnliche Definition der Rhetorik gelten lassen, daß dieselbe eine Kunst sei, die durch Reden (*διὰ λόγων*) die Seelen lenke, in öffentlichen Versammlungen und vor

1) So Thompson (zu dieser Stelle), Siebeck (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen[2] S. 115 f.) und Natorp (Hermes XXXV, S. 389). Dagegen meint Immisch (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. III, S. 559), Platon denke bei den „Reden" (*λόγοι*) an die nachfolgenden Ausführungen. So meint es natürlich auch Sokrates dem Phaedros gegenüber — denn Phaedros hatte wohl nicht dem Gespräch zwischen Sokrates und Gorgias (Polos) beigewohnt —; Platon weist dagegen seine Leser auf den Dialog *Gorgias* hin.

dem Gericht (S. 261 A) — diese Definition finden wir im *Gorgias* (S. 452 E)[1]) —, sondern behauptet, daß sie auch in privaten Verhältnissen, wo es nur Kleinigkeiten gelte, von Nutzen sei. Es gilt nur, wie Zenon („der eleatische Palamedes") die Leute glauben zu machen, daß dasselbe gleich und ungleich, eine Einheit und eine Vielheit, stillstehend und in Bewegung sei (S. 261 D), und gerade in Kleinigkeiten lassen die Leute sich am leichtesten täuschen; aber wer sie täuschen will, muß natürlich selbst von jeder einzelnen Sache unterrichtet sein. Der Redner hat also das Wissen nötig und kann sich nicht mit den Meinungen begnügen (S. 261 E—262 C).

Nun richtet Sokrates seine Kritik direkt gegen Lysias' Rede, die erstens an dem Mangel leidet, daß von ihrem Gegenstand gar keine Definition gegeben worden ist, während Sokrates' beide Reden Definitionen des Eros enthalten, und zweitens einer Ordnung oder Disposition gänzlich entbehrt, so daß die einzelnen Teile ebensogut ganz umgekehrt einander nachfolgen könnten, während doch eine ordentliche Rede wie ein organisches Wesen einen Anfang, eine Mitte und einen Schluß haben muß (S. 264 C). Die Reden des Sokrates zeichneten sich aber dadurch aus, daß Eros seine bestimmte Stelle auf einem aufgestellten Schema erhalten hatte, indem die Liebe als eine bestimmte Art Begierde und als eine bestimmte Art Verrücktheit bezeichnet worden war. Darin besteht eben die Kunst: in dem Vermögen, die verschiedenen Phänomene zu einer Einheit (*εἰς μίαν ἰδέαν* S. 265 D) zusammenfassen und eine gegebene Einheit richtig einteilen (*κατ' εἴδη τέμνειν* S. 265 E) zu können. Wer das versteht, wird Dialektiker genannt (S. 266 B—C).

Die Anhänger der Ansicht, daß der *Phaedros* zu den älteren Schriften Platons gehöre, bemerken gewöhnlich, daß wir hier zum erstenmal den Begriff des Dialektikers vorfinden, und machen besonders darauf aufmerksam, daß derselbe im *Euthydemos* S. 290 C als wohlbekannt erscheine.[2]) Allein im *Euthydemos* trägt das Wort nicht die scharfe Bedeutung wie hier: dort ist Dialektiker, wer mit philosophischem Überblick die Resultate der übrigen Wissenschaften oder Künste zu verwerten versteht. Im *Phaedros* bedeutet dagegen der Dialektiker in speziellem Sinne den Mann, der es versteht, die Begriffe zusammenzufassen und zu unterscheiden; aber dieser Gebrauch des Wortes ist erst im *Staate* (V, S. 454 A; VII, S. 531 D ff.) genau

1) Siebeck S. 116 f.

2) Zeller II 1⁴, S. 538; Ueberweg, Untersuchungen S. 278; Natorp im Hermes XXXV, S. 407.

erklärt worden[1]), und mit dem *Staate* stimmt auch die Stelle der langen Rede des Sokrates im *Phaedros* (S. 249B) überein, wo es als ein besonderes Vermögen des Menschen bezeichnet wird, die einzelnen sinnlichen Vorstellungen mit Hilfe der Vernunft zur Einheit des Begriffes oder der Idee zusammenfassen zu können.[2])

Phaedros freut sich sehr über die Benennung „Dialektiker", aber damit ist der Redner noch nicht genügend gekennzeichnet. Es muß also untersucht werden, was sonst von dem Redner zu verlangen ist. Sokrates gibt eine rasche Übersicht über eine ganze Menge technischer Kunstgriffe, welche die Rhetoren ihren Schülern empfahlen oder von ihnen verlangten. Nachdem er somit an den Tag gelegt hat, daß ihm auch die feinsten Kniffe der Rhetorik bekannt sind, erklärt er, daß es gar nicht darauf ankomme, wie es auch nicht für einen Arzt genüge, den Patienten ein Brechmittel oder ein abführendes Mittel geben zu können (S. 268A—B); dies seien nur notwendige Bedingungen der Kunst (*τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα* S. 269B), aber nicht die Kunst selbst.[3]) Um ein tüchtiger Redner zu werden, muß man dreierlei besitzen: Naturanlage, Wissen und Übung (S. 269D). Indessen muß man, insofern als die Ausbildung des Redners auf Kunst beruht, anders verfahren, als gewöhnlich geschieht; das Geschwätz und die luftigen Spekulationen über die Natur (*ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία φύσεως πέρι* S. 270A) sind unentbehrlich, wie ja auch Perikles sich mit dergleichen beschäftigte, ohne sich auf seine natürliche Begabung ausschließlich zu verlassen.[4]) Der Redner muß ein Psycholog sein, was ihm unmöglich ist, wenn er die Natur der Dinge nicht

1) Daß der *Phaedros* die Darlegungen des *Staates* voraussetzt, hat Teichmüller (I, S. 81) ausgesprochen.

2) Es ist zu beachten, daß die eigentlich sogenannte „Idee" im *Phaedros* weder durch *εἶδος* noch durch *ἰδέα* bezeichnet wird. Diese Ausdrücke bedeuten dagegen — wie auch im *Phaedon* mehrmals — eine Art oder Klasse, und zwar in der Regel so, daß *εἶδος* die untergeordnete Abteilung, *ἰδέα* die höhere Einheit bezeichnet (S. 265D—E, vgl. Natorp, Platos Ideenlehre S. 3; anders freilich S. 266A). Eigentlich ist die „Idee" ja auch nur eine besondere Art Einheit; S. 249B meint Platon mit *ἕν* gerade die Idee.

3) Diese Unterscheidung des Wissens von dem Mittel und des Wissens von dem höheren Zweck ist uns schon aus dem *Laches* bekannt (s. o. S. 96).

4) Es ist unbestreitbar, daß Platon sich zu Sokrates' Lebzeiten auch im Scherz nicht so ausgesprochen haben kann. Darin hat Susemihl (Neue Jahrb. f. Philologie CXXI, S. 714 [1880]) recht, aber er hat nicht recht darin, daß Platon schon drei Jahre nach Sokrates' Tode, und kurz nachdem er in der *Apologie* (S. 19C—D) den Unterschied zwischen Sokrates und den Naturphilosophen so scharf betont hatte, sich so geäußert haben könne.

kennt. Er muß die Teile der Seele kennen und wissen, wie man auf jede derselben einwirken kann, und außerdem muß er auch die verschiedenen Gattungen der Reden kennen und wissen, wie sie auf die verschiedenen Naturen einwirken. Dann erst erhalten die äußerlichen, technischen Kunstgriffe ihre Bedeutung (S. 270B—272A). Nachdem schließlich die populäre Auffassung, daß es für den Redner nicht so sehr auf die Wahrheit ankomme als auf die Wahrscheinlichkeit (S. 272D—E), durch die Betrachtung zurückgewiesen ist, daß die Wahrscheinlichkeit Ähnlichkeit mit der Wahrheit bedeute, daß also eine Sache nur von dem, der die Wahrheit kenne, als wahrscheinlich dargestellt werden könne (S. 273D), wird die Untersuchung der Natur der Redekunst abgeschlossen (S. 274B).

Demnächst wird die Frage wieder aufgenommen, ob es überhaupt anständig sei, Reden zu schreiben, und Sokrates spricht sich bei der Gelegenheit prinzipiell gegen die Schreibkunst aus, weil sie für das Gedächtnis schädlich sei und den Menschen eine eingebildete Weisheit darbiete (S. 275A—B). Denn das geschriebene Wort ist wie ein totes Bild, das sich gegen Einsprüche nicht verteidigen kann (S. 275D—E), aber das Wort, das mit Wissen in der Seele des Lernenden geschrieben wird, ist lebendig und imstande, sich zu verteidigen (S. 276A).

Mit diesen Worten trifft Platon nicht nur die Tätigkeit des Redenschreibers, sondern die Schriftstellerei überhaupt. Dagegen preist er den mündlichen Unterricht, den er selbst nach Sokrates' Vorgang erteilte. Daß ein Schriftsteller, der selbst so viele Bücher geschrieben hat, sich in einer solchen Weise ausgesprochen hat, ist — wenn auch nicht beispiellos — jedoch immerhin auffallend.[1]) Deshalb meinte Schleiermacher, daß Platon gerade mit dem *Phaedros* seine schriftstellerische Laufbahn eröffnet hätte, um dadurch anzudeuten, daß er die Absicht habe, die Form und Lehrmethode der mündlichen Rede in seinen Schriften anzuwenden. Aber selbst mit dieser Auslegung ist es wenig glaubhaft, daß Platon sich gleich in seiner ersten Schrift über die Schriftstellerei herabsetzend geäußert habe. Viel besser paßt der *Phaedros* in eine Zeit hinein, als Platon selbst in der Akademie die mündliche Darstellungsform aufgenommen hatte, — aber gerade als Programmschrift ist der *Phaedros* wenig geeignet und zwar eben deshalb, weil er eine Schrift ist. Zu seiner Ver-

1) Der Erklärungsversuch von Bruns (Das literarische Porträt S. 226), daß die Äußerung die Anschauungen des historischen Sokrates widerspiegele, ist wenig befriedigend.

öffentlichung müssen wir einen speziellen Anlaß suchen. Dagegen ist es keine zu kühne Vermutung, daß Platon zu der Zeit, als er den *Phaedros* schrieb, zum größten Teil mit mündlichem Unterricht beschäftigt gewesen sei, und es ist nicht wahrscheinlich, daß er zur selben Zeit eine so umfangreiche Schrift, wie der *Staat* es ist, im Gedanken oder in der Ausarbeitung gehabt habe. Viel natürlicher ist die Annahme, daß er die Arbeit mit dem *Staate* hinter sich hatte und nunmehr von der schriftstellerischen Tätigkeit auszuruhen wünschte. Übrigens haben wir ja auch im *Staate* (III, S. 392Cff.) Äußerungen gefunden, die als eine Verwerfung von Platons eigenen Dialogen aufgefaßt werden können; dieser Standpunkt ist hier nur ein wenig weiter geführt (vgl. o. S. 208 f.). Jedoch ist die Verwerfung nicht absolut; es folgt sogleich eine Einschränkung.

Endlich kann nun Sokrates die Schlußfolgerung ziehen. Was vom Wesen der Redekunst gesagt ist, wird rekapituliert (S. 277B—C), und die Frage, ob es schimpflich sei, Reden zu schreiben, wird mit den Worten beantwortet, daß es darauf ankomme, ob man das Gerechte und das Ungerechte, das Gute und das Üble kenne (S. 277E); besser sei es jedoch, mündlich darüber zu lehren. Indessen kann es allen Rednern, Dichtern und Gesetzgebern gesagt werden, daß sie, wenn sie wirklich von dem, worüber sie schreiben, Wissen besitzen — dies ist die Bedingung dafür, daß der Vorkämpfer des lebenden Wortes die Schriftstellerei empfehlen kann —, eines besseren Namens wert sind: Weise dürfen sie freilich nicht heißen, denn dieser Name kommt allein Gott zu (vgl. *Symp.* S. 203E—204A), sondern Philosophen (S. 278C—D). —

Es geht aus dieser Übersicht hervor, daß der Inhalt des *Phaedros* ein ziemlich bunter ist. Der Dialog besteht aus zwei Teilen, deren erster die drei Reden über den Eros — eine von Lysias und zwei von Sokrates — enthält, während der letztere sich mit einigen an die drei Reden geknüpften theoretischen Betrachtungen über die Redekunst beschäftigt. Diese Betrachtungen verfolgen hauptsächlich den Zweck, festzustellen, welche Eigenschaften dazu gehören, für einen tüchtigen Redner zu gelten, wenn dessen Tätigkeit nicht schimpflich für ihn werden soll.

Aber welcher Zusammenhang besteht zwischen den beiden Teilen des Dialoges? Obgleich es eine rein rhetorische Frage ist, die zur Debatte die Veranlassung gibt, und die ganze letztere Hälfte des Dialoges Probleme ausschließlich rhetorischer Natur behandelt, erhebt sich die große Rede des Sokrates mit ihren hochfliegenden Spekulationen

über die Natur und die Verhältnisse der menschlichen Seele so weit über das formelle Thema, daß sie notwendigerweise das Interesse des Lesers besonders gefangen nimmt und leicht den Eindruck erzeugt, daß auch Platon damit einen besonderen Zweck verfolgt habe, oder daß sogar der Schwerpunkt der ganzen Schrift in ihr gesucht werden müsse.

Es ist das Verdienst von Bonitz, nachgewiesen zu haben, daß der ganze Dialog vom rhetorischen Thema beherrscht wird.[1]) Selbst im Mythus des Sokrates von der Seele wird auf dasselbe durchweg Rücksicht genommen, denn die Forderungen, die im zweiten Teil des Dialoges an den Redner gestellt werden, daß er nämlich die Wahrheit kennen müsse, daß er es verstehen müsse, die Begriffe zusammenzufassen und auseinanderzuhalten, endlich daß er die Natur der Seele kennen müsse, sind gerade in der Rede von Sokrates beleuchtet worden, dadurch, daß er die dreigeteilte Seele und ihre Schicksale beschrieben hat, wodurch es erklärlich geworden ist, wie die Menschenseelen die Kenntnis von der Wahrheit sowie das Vermögen, die vielen Sinnesvorstellungen zu einer begrifflichen Einheit zusammenzufassen, aus der Präexistenz mit sich gebracht haben.

Der *Phaedros* wird überhaupt erst verständlich, wenn man seine polemische Natur festhält. Diese ist sowohl daraus ersichtlich, daß Sokrates seine beiden Reden in Gegensatz stellt zu der des Lysias — die eine in formeller Hinsicht, die andere mit Bezug auf den Inhalt —, als aus seiner nachher direkt über die Rhetorik des Lysias und anderer Redner ausgesprochenen Kritik. Wenn wir aber die Polemik gegen die Rhetorik mit der uns im *Gorgias* begegnenden vergleichen, zeigt sich ein bedeutender Unterschied. Im *Gorgias* wird die Rhetorik unbedingt verurteilt, ja Platon will sie sogar nicht als Kunst gelten lassen; im *Phaedros* fragt er dagegen, wie ihr ein wirklich kunstgemäßer (rationeller) Charakter, der der tatsächlich vorliegenden Rhetorik abging, verliehen werden könne. Das kann aber nur durch die Ideenlehre geschehen; nur wer die Ideen erkannt hat, kann ein wahrhaftiger Redner werden, während die von den Rhetoren sogenannte Redekunst nichts als eine Reihe handwerksmäßiger Fertigkeiten ist. Man darf also nicht sagen, daß die Stimmung Platons der Rhetorik gegenüber milder sei im *Phaedros* als im *Gorgias*, und aus diesem Grunde — unter der Voraussetzung, daß Platon mit dem zunehmenden Alter strenger geworden sei — den *Phaedros* für den

1) Bonitz, Platonische Studien[3] S. 270 ff.

älteren dieser Dialoge erklären[1]); in der Tat ist das Urteil Platons über die zeitgenössischen Redner in beiden Dialogen gleich streng, aber im *Phaedros* ist er zu der Erkenntnis gelangt, daß er selbst mittelst seiner Philosophie eine echte und wertvolle Redekunst entwickeln könne. Daß dies Selbstvertrauen ihm, als er den *Gorgias* schrieb, wieder verloren gegangen sei, haben wir keinen Grund anzunehmen.

Wenn aber die Philosophie, besonders die Ideenlehre, für Platon eine solche Bedeutung hat, muß sie schon ganz fertig sein. Wenn Platon seine eigene philosophische Tätigkeit verteidigt und auf Kosten jener der Rhetoren preist, muß seine Tätigkeit schon in vollem Gange sein. Auch diese Betrachtung macht es wahrscheinlich, daß die Schule in der Akademie schon einige Zeit eröffnet und vielleicht auf Widerstand von irgendeiner Seite gestoßen war. Daß aber die Ideenlehre fertig war, heißt dasselbe, als daß der *Staat* schon geschrieben war, was auch die vorausgehenden Zusammenstellungen wahrscheinlich gemacht haben. Als Beweis ist noch der Umstand hinzuzufügen, daß die Ideenlehre im *Phaedros* mit der im zehnten Buch des *Staates* vorgefundenen am nächsten verwandt ist. Wie es dort heißt, daß der Tischler seine Sofas mit Hinblick auf die Idee des Sofas fertigt (S. 596 B), so sind auch im *Phaedros* die Dinge Abbilder der Ideen (S. 250 A), und die schönen Gegenstände Nachahmungen der Idee der Schönheit (S. 251 A), während weder von der Anwesenheit der Idee in den Dingen noch von der Teilnahme der Dinge an der Idee hier die Rede ist.[2])

Merkwürdigerweise eröffnet sich uns nun eben bei der Annahme, daß der *Phaedros* die fertige Ideenlehre voraussetze, die Möglichkeit, seine behauptete „Jugendlichkeit" zu erklären. Von dieser sprach man schon im Altertum und erklärte sie in derselben Weise wie Schleiermacher.[3]) Aber worin besteht denn diese Jugendlichkeit? Offenbar zum großen Teil darin, daß Platon mit seinen Gegnern

1) So Sudhaus im Rhein. Mus. N. F. XLIV, S. 52 ff. und Gercke in Sauppes Ausgabe des *Gorgias* S. XXXIX.

2) Auf die Priorität des *Staates* deutet auch der Umstand, daß im *Phaedros* S. 252 E die philosophische Natur und die Herrschernatur ohne weiteres identifiziert werden (Lutosławski S. 337). Daß Phaedros und neben ihm Simmias als Urheber vieler Reden bezeichnet werden (S. 242 A—B), scheint auf das *Symposion* und den *Phaedon* zurückzuweisen, wie auch die Erwähnung von Polemarchos' Bekehrung zur Philosophie (S. 257 B) wahrscheinlich auf das erste Buch des *Staates* anspielt (Lutosławski S. 354 f.).

3) Diog. Laert. III 38.

gleichsam spielt und mit Anwendung poetischer Gleichnisse . seine hochfliegenden Gedanken von sich schleudert, ohne sich auf eine rationelle Begründung einzulassen. Hierin hat man eine Äußerung jugendlichen Übermutes gesehen und daher den *Phaedros* als den ersten kühnen Entwurf der platonischen Philosophie angesehen. Aber welchen Eindruck hätte wohl ein solcher, kaum verständlicher Angriff eines unbekannten Jünglings auf die Gegner machen können? Denken wir uns vielmehr den Angriff von einem Manne ausgegangen, der auf eine Reihe vollendeter Schriftwerke hinweisen konnte, so daß ihm dadurch die Begründung vieler Behauptungen erspart wurde, weil er sie schon einmal dargetan hatte, dann erhält erst der Angriff eine wirkliche Bedeutung. Was man für Jugendlichkeit gehalten hat, ist in der Tat das Bewußtsein Platons, im unverlierbaren Besitz der durch mühsames Denken erkämpften Wahrheit zu sein. Von dem hohen Standpunkt der Ideenlehre aus lacht er über seine Gegner.

Als Zeichen der Jugendlichkeit des *Phaedros* ist auch seine schlechte Komposition angeführt worden. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß der *Phaedros* als ein Kunstwerk betrachtet an schweren Mängeln leidet. Der Dialog selbst erfüllt nicht die Forderung, die Sokrates an eine Rede stellt, nämlich daß sie ein organisches Ganzes ausmachen solle (S. 264 C). Sokrates' große Rede sprengt sowohl durch ihren Umfang als durch ihren gewichtigen Inhalt den Rahmen des Dialoges; und das nachfolgende Gespräch wird durch die pedantische Weise, in der Sokrates die allmählich erreichten Resultate feststellt und rekapituliert, gekennzeichnet.[1]) Aber darin ist der *Phaedros* gerade auch dem *Staate* und mehreren der späteren Dialoge ähnlich. Auch der *Staat* ist als Kunstwerk betrachtet nicht gerade glücklich komponiert, und auch in den späteren Schriften treten die künstlerischen Rücksichten immer mehr hinter den sachlichen zurück (s. o. S. 57).

Anderseits findet man auch im *Phaedros* eine reichliche Menge Poesie — auch ein Zeichen seiner „Jugendlichkeit". Wie wäre es möglich, sagt man, daß Platon nach dem im *Staate* ausgesprochenen Verdammungsurteil über die Poesie selbst eine so poetische Sprache habe reden können, wie an mehreren Stellen des *Phaedros*?[2]) Allein die Poesie im *Phaedros* erfüllt ja eben die Bedingung, die Platon für

1) Bonitz[3] S. 280 und 290 ff.

2) Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie XII, S. 45 und im Hermes XXXV, S. 387. Daß die Beurteilung der Dichter, wie Natorp bemerkt, der *Apologie* widerstreitet, deutet auch darauf, daß der *Phaedros* nicht zu den frühesten Dialogen gehört. Vgl. o. S. 250 f.

unumgänglich hielt: sie baut auf der Kenntnis von den Ideen und ist insofern eine Frucht wahrer Kunst, die nach Platons Ansicht sonst den Dichtern fehlte. Und dennoch werden die poetischen Wendungen nur mit einer gewissen Selbstironie eingeführt: Sokrates sagt, er sei wohl von den Gottheiten des Ortes oder von den Zikaden in den Bäumen inspiriert worden (S. 262 D) — ganz wie er im *Menexenos*, den wir unbedenklich dem *Gorgias* nachgestellt haben, seine Rede von Aspasia erhalten haben will. In beiden Fällen will Platon den Gegnern zeigen, daß das formelle Vermögen ihm nicht abging; er wollte nur, daß es im Dienst einer guten Sache gebraucht werden sollte.

Wenn wir also an der polemischen Natur des *Phaedros* festhalten, muß zunächst entschieden werden, gegen wen die Polemik gerichtet ist, und damit stehen wir wieder bei der Frage nach dem Verhältnis Platons zu seinen Zeitgenossen, woraus ebenfalls mehrere Folgerungen in bezug auf die Abfassungszeit des *Phaedros* gezogen worden sind. Es ist namentlich das Verhältnis zu Lysias und zu Isokrates, das in Betracht kommt. Daraus hat Usener gefolgert, daß der *Phaedros* schon sehr früh, im Jahre 403 oder 402, abgefaßt sein müsse, und mehrere Gelehrte haben ihm beigestimmt.[1])

Das nächste Ziel des Angriffes ist ja Lysias, von dem eine ganze Rede angeführt und heftig getadelt wird. Es findet sich auch eine Anspielung auf ein Ereignis in Lysias' Leben, aus der man eine chronologische Folgerung hat ziehen wollen. Es wird nämlich S. 257 C darauf angespielt, daß ein Staatsmann den Lysias als „Redenschreiber" geschmäht hat. Diese Äußerung hat man mit der Tatsache in Verbindung gesetzt, daß der Parteiführer Archinos kurz nach der Niederwerfung der Dreißig im Jahre 403 einem Vorschlag, dem Lysias das attische Bürgerrecht mitzuteilen, widersprochen hat.[2]) Übrigens erteilt Platon bei dieser Gelegenheit auch den Staatsmännern einen Hieb, indem er Sokrates äußern läßt, daß auch diese mit einigem Recht Redenschreiber heißen könnten, weil sie dafür Sorge tragen, ihre Namen

1) H. Usener, Abfassungszeit des platonischen Phaidros (Rhein. Mus. N. F. XXXV, S. 131 ff. [1880]). Ihm stimmte v. Wilamowitz-Möllendorff bei (Philologische Untersuchungen I, S. 213 ff.), um jedoch später seine Zustimmung zurückzuziehen (Hermes XXXII, S. 102). Dagegen hat Immisch die Argumente Useners wiederholt und vermehrt (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. III, S. 549 ff.).

2) Hiervon erzählt [Plutarch] Vit. X orat. S 835 F. Die Kombination rührt von Sauppe her (Oratores Attici II, S. 166), der chronologische Schluß von Usener (S. 149). Vgl. Immisch S. 553.

durch die Aufnahme in den Text der von ihnen durchgeführten Gesetze zu verewigen.[1]) Auf denselben Archinos hat man auch gemeint eine Anspielung zu finden in S. 244 C—D, wo vielleicht von der von ihm ebenfalls im Jahre 403 empfohlenen Rechtschreibungsreform die Rede ist.[2]) Allein wenn auch diese Anspielungen richtig verstanden sind, ergibt sich daraus gar nichts für die Abfassungszeit; Platon konnte sehr gut nach einer Reihe von Jahren seinen Gesprächspersonen solche Anspielungen in den Mund legen.

Von größerer Bedeutung ist das Verhältnis zu Isokrates. Gerade am Schluß des Dialoges findet sich eine sehr auffallende Erwähnung dieses Redners. Nachdem Sokrates seinen Beweis vollendet hat, bittet er Phaedros, seinen Freund Lysias zu grüßen und ihm zu erzählen, zu welchem Ergebnis in bezug auf die Rhetorik man im Laufe des Gespräches gelangt sei. Auf die Frage des Phaedros, was man denn dem Isokrates sagen solle, antwortet Sokrates, Isokrates sei noch jung, in bezug auf natürliche Anlagen und Charakter sei er aber dem Lysias überlegen, so daß es zu erwarten sei, er werde alle bisherigen Redner weit übertreffen und, weil er gewissermaßen philosophisch begabt sei, vielleicht von einem göttlichen Trieb zu etwas Höherem hinaufgeführt werden (S. 278 E—279 A).

Was bedeutet diese durch den Zusammenhang durchaus nicht motivierte Lobrede auf einen Mann, der sich sonst nie als Platons Freund gezeigt hat? Schleiermacher betrachtete sie als eine Prophezeiung Platons von der künftigen Größe des Isokrates und erklärte es für unmöglich, daß er sich, nachdem Isokrates sich völlig entwickelt hätte, in dieser Weise habe aussprechen können; „denn erschöpft, was dieser Redner in der Folge geleistet hat, die Hoffnung des Platon, so war es mindestens lächerlich, dies aus einer weit früheren Zeit wahrsagen

---

1) Darum darf man auch nicht annehmen, daß Platon, wie Immisch (S. 554) vermutet, dem Archinos in politischer Beziehung nahegestanden habe, weil dieser nach dem Sturz der Dreißig eine vermittelnde Rolle spielte; Archinos war ja bekanntlich ein Parteigenosse von Anytos (Arist. Rep. Athen. 34). Übrigens ist auch die Vermutung, daß überhaupt auf Archinos angespielt werde, dadurch unsicherer geworden, daß, wie jetzt bekannt geworden ist, der von Archinos bekämpfte Vorschlag nicht dem Lysias allein galt, sondern allen denjenigen, die mit den Demokraten aus dem Peiraieus zurückgekommen waren (Arist. Rep. Athen. 40).

2) W. Christ in den Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse XVII, S. 502. Von Archinos' Verhältnis zur Rechtschreibungsreform spricht Theopompos (Fragm. 169 Müller). Vgl. auch Usener im Rhein. Mus. N. F. XXV, S. 590 ff.

zu lassen; ist aber Isokrates hernach hinter dieser Hoffnung zurückgeblieben, so hätte ja Platon wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung entweder nacherzählt oder untergeschoben.“[1]) Dagegen konnte Hermann gar nicht einsehen, daß ein durch Sokrates ausgesprochenes *vaticinium ex eventu*[2]) lächerlich sein sollte; er bemerkte aber ganz richtig, daß es eine außerordentlich große Dreistigkeit gewesen wäre, wenn ein junger, unbekannter Mann wie Platon einem Altersgenossen — in der Tat war Isokrates etwa neun Jahre älter als Platon — eine solche Empfehlung gegeben hätte.[3])

Jedenfalls wird Isokrates zu Lysias in einen gewissen Gegensatz gesetzt. Die Vertreter der Ansicht, daß Platon im *Phaedros* durch den Mund des Sokrates auf Verhältnisse seiner eigenen Zeit direkt anspiele, betrachten es als sein Hauptziel, durch Hinweisung auf das Beispiel des Isokrates auf Lysias einzuwirken. Isokrates soll sich in seiner Jugend den Sokratikern angeschlossen haben, während Lysias sich der von Platon verspotteten hohlen Rhetorik zugewandt hätte. Später — schon gleich nach der Restauration im Jahre 403 — habe Lysias indessen eine andere Richtung eingeschlagen und Gerichtsreden zu schreiben angefangen, während umgekehrt Isokrates Rhetor geworden sei, weshalb Platon mit ihm gebrochen habe, nachdem sie von Anfang an — wie gerade aus dem *Phaedros* ersichtlich — miteinander befreundet gewesen seien. Deshalb müsse der *Phaedros* vor dem Umschlag des Lysias und des Isokrates abgefaßt sein.[4])

Es wird nun keine unberechtigte Frage sein, aus welchem Grunde Platon, als er den *Phaedros* schrieb, den Isokrates so hoch geschätzt habe, daß er seinen Sokrates ein so überschwengliches und durch nichts motiviertes Lob über ihn hat aussprechen lassen können; denn wenn wir Isokrates' Reden lesen, finden wir darin nicht die geringste Spur von Wohlwollen Platon gegenüber, sondern vielmehr einen dem platonischen ganz entgegengesetzten Geist, um von direkten Angriffen gar nicht zu reden. Dies ist von Spengel überzeugend dargetan; er zog aber daraus gerade den Schluß, daß der *Phaedros*

1) Schleiermacher I 1, S. 73.

2) So faßte schon Cicero (Orator 41—42) die „Wahrsagung“ auf: haec de adulescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato.

3) Hermann S. 382.

4) Dies ist die Beweisführung Useners (Rhein. Mus. N. F. XXXV, S. 131 ff.), der sich in bezug auf den Umschlag der beiden Redner auf das Zeugnis Ciceros (Brutus 48) beruft.

zu einer Zeit abgefaßt sein müßte, bevor Isokrates seinen Standpunkt so entschieden gewählt hätte.[1])

Es findet sich indessen wenigstens eine Übereinstimmung. Die Worte des Sokrates, daß ein tüchtiger Redner dreierlei besitzen müsse: Naturanlage, Wissen und Übung (S. 269 D), stimmen mit einer Stelle in Isokrates' „Sophistenrede" fast wörtlich überein. Beide sind darüber einig, daß, wenn nur eine von den drei Bedingungen unerfüllt ist, der Redner unvollkommen sein wird.[2])

Plat. *Phaedr.* S. 269 D:

εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅτου δ'ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει.

Isokr. XIII 17—18:

δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἵαν χρή, τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι . . . . . καὶ τούτων μὲν ἁπάντων συμπεσόντων, τελείως ἕξουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες· καθ'ὃ δ'ἂν ἐλλειφθῇ τι τῶν εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτῃ χεῖρον διακεῖσθαι τοὺς πλησιάζοντας.

Diese Übereinstimmung erklärt Usener durch die Annahme, daß Isokrates durch die Anführung dieser Worte aus dem *Phaedros* sich dem Platon habe freundlich erweisen wollen.[3])

Hiermit ist indessen noch nicht erklärt, worauf Platon seine hohen Erwartungen über Isokrates gegründet habe. Da Isokrates' Sophistenrede herausgegeben wurde, kurz nachdem er seine Rhetorenschule eröffnet hatte[4]), läßt es sich schwerlich denken, daß die Erwartungen Platons auf vorher erschienenen Reden oder Schriften des Isokrates gegründet seien, und daß eine ganz private Freundschaft ein so starkes öffentliches Lob veranlaßt habe, ist auch nicht glaublich.[5])

1) L. Spengel, Isokrates und Platon (Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse VII, S. 729 ff. [1855]).

2) Spengel S. 745. Mehrere wörtliche Übereinstimmungen findet man bei Gercke (Hermes XXXII, S. 366 ff.), der sich übrigens in seinem Aufsatz „Die alte *τέχνη ῥητορική* und ihre Gegner" (a. a. O. S. 341 ff.) eines schweren Mißverständnisses schuldig macht, indem er annimmt, daß nicht nur Platon und Isokrates, sondern auch Alkidamas in seiner Rede „von den Sophisten" sich gemeinschaftlich gegen die Sitte der älteren Rhetoren, ihren Unterricht mittelst geschriebener Musterreden zu erteilen, gewendet habe. Vgl. Hubík in den Wiener Studien XXIII, S. 234 ff. 3) Usener S. 138.

4) Isokrates XV 193. 5) Natorp im Hermes XXXV, S. 395 ff.

Viele haben daher auch gemeint, daß umgekehrt Platon, um sich dem Isokrates freundlich zu erzeigen, dessen Sophistenrede zitiere.[1]) Dadurch wird man aber, weil der Standpunkt, den Isokrates in der Sophistenrede einnimmt, mit den Anschauungen Platons mindestens nicht ganz im Einklang steht, zu dem Zugeständnis genötigt, daß das am Schluß des *Phaedros* dem Isokrates gespendete Lob mit einer Aufforderung an ihn verbunden ist, sich zu einem höheren philosophischen Standpunkt zu erheben[2]), wie es ja auch nicht geleugnet werden kann, daß die Gedanken, welche Platon dem Isokrates entlehnt hat, sich in einer nicht wenig vertieften Gestalt bei Platon wiederfinden.[3])

Alle unsere früheren Untersuchungen über den *Phaedros* machen es nun auch sehr unwahrscheinlich, daß er vor der Sophistenrede des Isokrates, die vermutlich einige Jahre vor 390 fällt, abgefaßt sein sollte.[4]) Aber noch weniger wahrscheinlich ist es, daß Platon sich durch eine Anspielung auf diese Rede dem Isokrates habe freundlich zeigen wollen.[5]) Dies wird aus einer genaueren Vergleichung sowohl der Parallelstellen als der hinter beiden Schriften liegenden Grundansichten zweifellos hervorgehen.

Was Isokrates (XIII 14—18) besonders hervorheben will, ist, daß es für den Redner vor allem auf Naturanlage und Übung ankomme; die theoretische Ausbildung könne zwar bei den begabten Schülern die Kunstfertigkeit erhöhen und bei den weniger begabten einige Fortschritte bewirken, aber sie sei doch nicht die Hauptsache. Von den verschiedenen Formen der Reden (*τῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν* § 16)[6]) Kenntnis zu erwerben, sei nicht schwer, wenn man sich an einen kundigen Lehrer wende; aber dieselben am rechten Ort und in passender Mischung anzuwenden, den Forderungen des Augenblickes zu genügen und seine Rede mit angemessenen Sentenzen und schön klingenden Redewendungen ausschmücken zu können, das erfordere eine große Übung.

Für Platon war dagegen das Wissen die Hauptsache, was nicht nur aus dem *Phaedros*, sondern aus allen seinen früheren Schriften hervorgeht. Auch Platon spricht ganz wie Isokrates von

1) Gomperz II, S. 341. 2) Blaß, Die attische Beredsamkeit II², S. 29 ff.

3) Vgl. Bergk, Fünf Abhandlungen S. 32 f. Es wird sogar von Gercke zugegeben (S. 367 ff.). S. auch Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen² S. 129 ff. 4) Blaß II², S. 17 ff.

5) Mit Recht bemerkt Teichmüller (I, S. 72), das Kompliment sehe vielmehr wie eine Malice aus.

6) Hiermit meint Isokrates bloß rein formelle Redefiguren (vgl. XII 2, XV 45 ff. 183).

den „Arten der Reden“ (*λόγων εἴδη* S. 271 D, vgl. Isokr. XIII 17), aber für ihn ist die Aufgabe eine psychologische: es kommt darauf an, zu wissen, welche Reden auf jede einzelne Seele am besten einwirken können, und erst nachher werden die formellen Redefiguren, die Isokrates so hoch schätzte, von Nutzen sein; da gilt es aber, sie dem augenblicklichen Bedarf entsprechend anzuwenden (S. 272 A). Als Sokrates das alles auseinandergesetzt hat, bemerkt Phaedros, das sei keine leichte Sache (S. 272 B) — in scharfem Gegensatz zur Behauptung des Isokrates: „die Formen der Reden kennen zu lernen, sei nicht besonders schwer“.

Aber Platon fordert nicht allein rhetorisches Wissen; er fordert nicht am wenigsten Wissen von der Wirklichkeit, und zwar ein Wissen, das sich auf die Kenntnis von den Ideen gründet. Was Phaedros gehört haben will, daß es für den Redner nicht nötig sei, das Gerechte, das Gute und das Schöne, sondern nur die Ansichten der Menschen darüber zu kennen (S. 259 E—260 A), und Sokrates sofort mit beißendem Spott widerlegt — das lehrte eben Isokrates in seiner Sophistenrede (XIII 8), wie wir ja auch bei einer früheren Gelegenheit gesehen haben, daß in der Wertschätzung der „Meinungen“ und des Wissens Isokrates überhaupt dem Platon schroff gegenüberstand (s. o. S. 138 f.). Gegen Isokrates richtet sich dann wahrscheinlich auch die Widerlegung derer, die die Wahrscheinlichkeit höher schätzten als die Wahrheit (S. 272 D ff.).

Nun werden freilich an einer anderen Stelle zwei andere Redner genannt, nämlich Teisias und Gorgias, welche die Wahrscheinlichkeit höher geschätzt haben sollen als die Wahrheit; daran wird aber eine Bemerkung geknüpft, die sich mit ähnlichen Worten auch bei Isokrates findet — aber freilich erst im *Panegyrikos*, der im Jahre 380 erschienen sein soll.[1])

Plat. *Phaedr.* S. 267 A—B:

Τεισίαν τε Γοργίαν τε ἐάσομεν εὖδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον;

Isokr. IV 8:

ἐπειδὴ δ' οἱ λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν φύσιν, ὥσθ' οἷόν τ' εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν πολλαχῶς ἐξηγήσασθαι καὶ τά τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι καὶ τά τε παλαιὰ καινῶς διελθεῖν καὶ περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν .....

1) Von der Entstehungszeit des *Panegyrikos* handelt Blaß II ², S. 251 ff.

Isokrates huldigt also derselben Theorie, die Platon dem Teisias und Gorgias zuschreibt, daß nämlich der Redner imstande sei, das Große klein zu machen und das Alte neu und umgekehrt, und die Ausdrücke stimmen teilweise wörtlich überein.[1]) Es liegt nun freilich nahe, anzunehmen, daß beiden Stellen dieselbe Quelle zugrunde liege, nämlich Teisias oder Gorgias selbst, in welchem Falle Isokrates deren Worte ohne weiteres wiederholen, Platon aber gegen dieselben seine Kritik üben würde. Allein bei Isokrates passen die Worte vorzüglich in den Zusammenhang hinein: von derselben Sache sei es möglich, nicht nur in einer Weise (*διὰ μιᾶς ἰδέας* § 7) zu reden, sondern in vielen, und deshalb wolle er den Versuch machen, besser zu reden als die anderen Redner, die sich bisher über denselben Gegenstand ausgesprochen hätten. Nun zeigt aber Platon, daß auch er von den verschiedenen „Redeformen" eine genaue Kenntnis hatte; zur wahren Kunst reiche eine solche Kenntnis aber nicht aus. Indessen war es ihm wegen der dialogischen Einkleidung unmöglich, seine Polemik direkt gegen Isokrates zu richten; wenn Platon seinen Lehrer Sokrates an seiner Stelle reden läßt, dann müssen auch Isokrates' Lehrer[2]), Teisias und Gorgias, an ihres Schülers Stelle eintreten. Daß aber Isokrates' *Panegyrikos* im *Phaedros* zitiert wird, ist chronologisch gar nicht unannehmbar, da wir ja auch im *Staate* eine Stelle gefunden haben, wo auf ihn angespielt wird (s. o. S. 243 f.).[3])

Es scheint also wirklich so, daß neben Lysias auch Isokrates von Platon im *Phaedros* angegriffen wird.[4]) Und Platon läßt uns auch deutlich sehen, daß Lysias nicht der einzige Redner ist, den er bekämpft; an mehreren Stellen (S. 272 C, 277 D, 278 C) werden nach Lysias' Namen die Worte „oder ein anderer" hinzugefügt.[5]) Wenn ferner Platon mit einer gewissen Schadenfreude über das Schmähwort „Redenschreiber", das gegen Lysias gebraucht war, sich ausspricht (S. 257 C), dann erinnern wir uns, daß er auch selbst im *Euthydemos* (S. 289 D, 305 B—C) einen ähnlichen Spott gegen Isokrates gerichtet hatte. Die Bezeichnung „Redenschreiber" paßt sogar nicht auf Redner,

1) Die Übereinstimmung ist schon von Heindorf nachgewiesen. Daß Platon auf die Isokratesstelle anspielt, ist ausgesprochen von Bake (Scholica hypomnemata III, S. 37), Thompson (zur Stelle), Teichmüller (I, S. 72), Lutosławski (S. 347) und Shorey (The Unity of Plato's Thought S. 71 [Chicago 1903]). 2) Vgl. darüber Dionys. Halik. Isokr. 1.

3) Vielleicht denkt auch Platon bei den Worten von den Leuten, welche so lange an ihren Reden feilen (S. 278 D), gerade an Isokrates' zehnjährige Arbeit mit dem *Panegyrikos* (Bake III, S. 44).

4) So schon Bake III, S. 37. 5) Siebeck² S. 136 f.

die epideiktische Reden wie die auf den Eros des Lysias verfaßten[1]), sondern viel besser auf diejenigen, welche, wie Isokrates in seiner früheren Periode, Gerichtsreden zum Gebrauch anderer verfaßten. Wenn endlich Lysias' Rede besonders wegen der darin angewendeten Ausdrücke (*ὀνόματα*) von Phaedros gepriesen wird (S. 234 C), muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß gerade Isokrates auf die Ausdrücke ein großes Gewicht legte (XIII 16).

Wenn nun also Isokrates wiederholt im *Phaedros* angegriffen wird, wie sind dann die hübschen Worte, die am Schluß des Dialoges von ihm gesagt werden, zu verstehen? In der Tat haben mehrere Gelehrte in diesen Worten viel mehr Tadel als Lob gefunden: Isokrates wird ja freilich viel höher gesetzt als Lysias, aber er muß sich doch sagen lassen, daß ihm viel daran fehlt, ein Philosoph zu sein.[2]) Indessen hat man bis jetzt stets versäumt, die Worte mit hinlänglicher Schärfe zu interpretieren. Man hat zwar gesehen, daß das Lob nur mit einem gewissen Vorbehalt ausgesprochen wird, aber man hat nicht beachtet, worin dieser Vorbehalt besteht. Man hat übersehen, daß das Lob sich ausschließlich auf die Naturanlage des Isokrates bezieht, was daraus deutlich hervorgeht, daß das Wort „Natur" (*φύσις*) zweimal durch die Wortstellung hervorgehoben wird.[3]) Nun kann es für denjenigen, der von den Schriften Platons auch nur eine oberflächliche Kenntnis besitzt, nicht unbekannt sein, daß für Platon gerade die Naturanlage den schärfsten Gegensatz zu der auf Wissen beruhenden Kunst bildete. Von der Zeit an, als er in der *Apologie* (S. 22 B—C) dem Sokrates die Worte über die Dichter in den Mund legte, daß ihre Werke nicht aus Weisheit, sondern aus ihrer Natur und göttlicher Begeisterung hervorgegangen seien, hat er nicht abgelassen, diesen Gegensatz immer wieder zu betonen. Wenn nun Sokrates mit Nachdruck den Isokrates als einen begabten Jüngling bezeichnet, dann liegt darin das Urteil versteckt: dem Isokrates

1) Usener S. 149. Blaß I², S. 350.

2) So schon Geel im Rhein. Mus. VI, S. 11 (1839), Bake III, S. 46 f. und später Ritter, Untersuchungen S. 133 f.; weniger bestimmt Lutosławski S. 346 f. und Gomperz II, S. 339. Muenscher (Rhein. Mus. N. F. LIV, S. 260) bemerkt, daß Platon im *Phaedros* trotz des Lobes dem Isokrates eigentlich alle Existenzberechtigung abgesprochen hätte.

3) Zuerst heißt es: *δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως*, und gleich nachher: *φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*. Es scheint, daß nur Reinhardt (De Isocratis aemulis S. 30) die Hervorhebung der *φύσις* bemerkt hat, aber er hat freilich die Bedeutung dieser Tatsache verkannt.

fehlt das Wissen, und seine Rhetorik ist keine wahre Kunst. Es kann also nicht einmal zugegeben werden, daß die Äußerung über Isokrates als ein mit Tadel vermischtes Lob oder als ein Bedauern darüber zu verstehen sei, daß Isokrates die Erwartungen, die man mit Grund an ihn gestellt hatte, nicht erfüllt habe; nur als ein schneidender Hohn sind die Worte zu verstehen.[1]) Wir sind überhaupt durch nichts zu der Annahme berechtigt, daß Platon jemals die Erwartung gehegt habe, der — etwa neun Jahre ältere — Isokrates werde sich mit der Zeit zu einem großen Redner oder gar zu einem Philosophen entwickeln. Im *Phaedros* spricht ja nicht Platon, sondern Sokrates, dessen Worte von Platon in eine weite Vergangenheit zurückdatiert werden. In dem Sinne ist Sokrates doch nicht ein Sprachrohr Platons, daß jede ihm zugeschriebene Äußerung, die sich auf rein persönliche Verhältnisse in der Vergangenheit beziehen, als ein Ausdruck Platons eigener Anschauungen zu der Zeit, als sie niedergeschrieben wurde, aufzufassen ist.[2]) Wer wird übrigens glauben, daß Isokrates es sich als eine Ehre angerechnet habe, als ein Geliebter (*παιδικά* S. 279 B) des Sokrates zu gelten?

Von allen Seiten wird nun der Einspruch erhoben, Platon habe doch jedenfalls durch das starke Lob der Naturanlage des Isokrates und dadurch, daß er denselben über Lysias so weit erhoben hat, eine nicht wegzudeutende Anerkennung ausgesprochen. Hierauf ist mit Platons eigenen Worten (S. 269 D) zu antworten: „Um ein tüchtiger Redner zu werden, muß man dreierlei besitzen; wenn nur eine von den drei Bedingungen unerfüllt ist, wird der Redner unvollkommen sein." Und diesen Gedanken hat Platon gerade dem Isokrates (XIII 17—18; s. o. S. 271) entlehnt, wodurch die Bosheit in einem besonders hellen Lichte erscheint.[3]) Denn daß Isokrates' Wissen keinen größeren Wert für die Redekunst hat als das Wissen, wie man bei einem

---

1) Das hat Pfleiderer (Sokrates und Plato S. 287 ff.) richtig erkannt.

2) Dies ist von Spengel in seiner Polemik gegen Bake gänzlich verkannt worden („daß dieser [Platon] später unmöglich noch so von Isokrates urteilen, also auch sein Sokrates nicht so von ihm reden konnte, ist . . . . . ausgemacht" S. 769). Dasselbe Mißverständnis findet man bei Hirzel (Der Dialog I, S. 215: „Sokrates, also der Vertreter Platons . . . . ").

3) Es ist sehr bezeichnend, daß es keinem von den vielen Gelehrten, die das Verhältnis zwischen Platon und Isokrates durch Zusammenstellung von „Parallelstellen" aufzuhellen versucht haben, eingefallen ist, das „Lob" über Isokrates mit diesen Stellen zu vergleichen. Es genügt eben nicht, die Parallelstellen mechanisch zusammenzutragen, ohne auf den gesamten Gedankeninhalt der Schriftwerke zu achten.

Patienten ein Erbrechen oder einen Stuhlgang hervorrufen soll, für die Heilkunst, das hat Platon ja schon erwiesen. Endlich kann auch die Bemerkung, daß Isokrates von Natur in seinem Geiste „eine gewisse Philosophie" (*τις φιλοσοφία*) trage, nur als Spott aufgefaßt werden; ernsthaft genommen widerstreitet nämlich diese Äußerung dem platonischen Grundsatze, daß die Philosophie keine Naturgabe sei, sondern etwas viel Höheres (vgl. S. 278 D). Der Spott bezieht sich natürlich darauf, daß Isokrates selbst immer seine Geistestätigkeit als „Philosophie" bezeichnete.[1])

Aus dem Lob über Isokrates ist also keineswegs, wie es gewöhnlich geschieht, zu schließen, daß der *Phaedros* älter sei als der *Euthydemos*. Die Betrachtung, daß die freundlichen Äußerungen im *Phaedros* nach dem harten Urteil, das Platon im *Euthydemos* — freilich ohne Namensnennung — über Isokrates gefällt hatte, unmöglich seien, hat sich jetzt als nicht stichhaltig erwiesen. Platons Urteil über Isokrates ist in beiden Fällen genau dasselbe: das eingebildete Wissen des Isokrates sei wertlos und seine Rhetorik keine Kunst (s. o. S. 144f.). Nur die Art, wie Platon seinen Angriff adressiert hat, ist eine andere. Die dialogische Einkleidung machte es ja unmöglich, Personen, die bei Sokrates' Lebzeiten keine Rolle gespielt hatten, direkt anzugreifen. Im *Euthydemos* verfuhr Platon demnach so, daß er den Isokrates ohne Namen einführte, aber dessen Person so deutlich zeichnete, daß jeder Leser ihn sofort erkennen mußte; im *Phaedros* hat er einen Kunstgriff ersonnen, wodurch es ihm möglich wurde, Isokrates bei seinem Namen zu nennen. In beiden Dialogen wird Isokrates gerade zum Schluß eingeführt, und der Zweck ist in jedem Falle derselbe, nämlich der Streitschrift ihre richtige Adresse zu geben.[2]) Der Parallelismus ist in der Tat schlagend, wenn einem erst die Augen dafür aufgegangen sind. Er steigt sogar bis zu wörtlicher Übereinstimmung: mit solchen Menschen, heißt es, muß man Nachsicht haben und ihnen nicht böse sein (*συγγιγνώσκειν ... χρὴ ... καὶ μὴ χαλεπαίνειν Euthyd.* S. 306 C; *οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν Phaedr.* S. 269 B).[3]) Es ist auch nicht uninteressant, daß, wenn wir mit Recht in der ersten von Sokrates gehaltenen Rede Gesichtspunkte gefunden haben, die dem Antisthenes eigentüm-

1) Z. B. Isokr. IV, 10. XIII 18.

2) In diesem Sinne ist es in der Tat wahr, daß der *Phaedros* dem Isokrates „gewidmet" ist (Hirzel, Der Dialog I, S. 215; Gercke im Hermes XXXII, S. 380).

3) Die Übereinstimmung ist bemerkt von Pfleiderer S. 288.

lich sind (s. o. S. 249), die Polemik gegen Isokrates in beiden Dialogen mit einer Polemik gegen Antisthenes verbunden erscheint.

Außer Lysias und Isokrates berührt sich der *Phaedros* noch mit einem dritten Redner, nämlich mit Alkidamas, der sich in seiner Rede „von den Sophisten" gegen die Redner ausgesprochen hatte, die wie Isokrates mit der größten Mühe ihre Reden schriftlich ausarbeiteten, ohne eine extemporierte Rede halten zu können.[1]) Dabei bediente er sich des bildlichen Ausdruckes, daß die geschriebenen Reden eigentlich nur Nachahmungen von Reden seien, ebenso wie Bildsäulen und Gemälde Nachahmungen der Wirklichkeit und deshalb praktisch unbrauchbar seien (§§ 27—28). Dasselbe Bild finden wir auch bei Platon (S. 275 D), wie auch der Ausspruch des Alkidamas, daß die schriftliche Ausarbeitung der Reden als ein bloßes Spiel zu betrachten sei (§ 35), sich bei Platon wiederfindet (S. 277 E). Man hat gemeint, daß Alkidamas dem Platon den Gedanken entlehnt habe[2]), in welchem Falle der *Phaedros* älter sein würde als Isokrates' *Panegyrikos*, in dem man einen Angriff auf Alkidamas' Rede findet.[3]) Mit größerer Wahrscheinlichkeit darf man aber die Rede des Alkidamas als von Platon benutzt ansehen; denn Platon hat nach seiner Gewohnheit den von ihm aufgenommenen Gedanken vertieft. Alkidamas bewegt sich nur auf dem rein technischen Gebiete der Rhetorik, aber Platon preist in philosophischem Sinne das lebende Wort, das die Seele der Schüler befruchtet; davon hatte Alkidamas keine Ahnung.[4])

Also deutet alles in derselben Richtung. Sprachliche und philosophische Rücksichten und die Rücksicht auf Platons Verhältnis zu seinen Zeitgenossen bestätigen gemeinsam die Überzeugung, daß der *Phaedros* nach dem *Staate* und nach Isokrates' *Panegyrikos* (380) anzusetzen ist. Ein bestimmtes Abfassungsjahr läßt sich natürlich nicht angeben. Wenn nämlich Lutosławski[5]) es gewagt hat, den *Phaedros* nicht nur nach 380 anzusetzen, sondern auch vor 378, in welches Jahr er den Tod des Lysias ansetzt[6]), muß dazu erstens bemerkt werden, daß Lysias' Todesjahr keineswegs feststeht[7]), und zweitens, daß uns niemand verbürgt, Lysias habe noch gelebt, als der *Phaedros*

1) J. Vahlen, Der Redner Alkidamas (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse XLIII, S. 491 ff. [1863]).

2) So Zycha in einem von Gomperz II, S. 576 zitierten Wiener Gymnasialprogramm von 1880.

3) Daß Isokr. IV 11 gegen Alkidamas §§ 12—13 polemisiert, hat Reinhardt (S. 15 f.) erkannt. 4) Teichmüller I, S. 96 f. 5) Lutosławski S. 352.

6) Hierin folgt er Thompson (in der Ausgabe S. XXVIII).

7) Blaß I², S. 343 f.

geschrieben wurde.[1]) Wir beschränken uns also auf die Behauptung, daß der *Phaedros* nach 380 geschrieben ist.

Wichtiger als eine Jahreszahl zu fixieren ist es indessen, über Charakter und Zweck des Dialoges ins reine zu kommen. In dieser Beziehung ist also festzuhalten, daß der *Phaedros* als eine Streitschrift aufzufassen ist, und zwar als eine gegen die unphilosophischen Redenschreiber — Isokrates so gut wie Lysias —, für welche die Bedeutung der philosophischen Spekulationen Platons nicht aufgegangen war, gerichtete Streitschrift, die von einem Manne ausgegangen ist, der von dem Bewußtsein erfüllt war, in seiner Philosophie und namentlich in seiner Ideenlehre einen von den Gegnern nicht gewürdigten Schatz zu besitzen, durch den er wie kein Zweiter zur Leitung der Jugend befähigt sei. Erst später sollte der Zweifel bei Platon auftauchen.

VII. Theaetetos, Parmenides.

Der *Theaetetos* eröffnet die Reihe der sogenannten „dialektischen" Dialoge, die von einigen Gelehrten auch „megarisch" genannt worden sind. Aus der Einleitung des *Theaetetos*, die in Megara spielt, wo der megarische Philosoph Eukleides das Gespräch, das den Hauptinhalt des Dialoges ausmacht, seinem Freunde Terpsion vorlesen läßt, wurde nämlich der Schluß gezogen, daß der *Theaetetos* zu dem Aufenthalte Platons in Megara in irgendeiner Beziehung stehe, und weil nun der *Sophistes* und der *Politikos* sich dem *Theaetetos* als eine Fortsetzung anschließen, folgerte man weiter, daß Platon alle diese Dialoge in Megara — wenn nicht völlig ausgearbeitet — so doch jedenfalls geplant hätte.[2]) Aber auch die Gelehrten, welche die Annahme einer besonderen „megarischen" Periode innerhalb der platonischen Schriftstellerei verworfen haben[3]), sind doch der Ansicht gewesen, daß die erwähnten Dialoge im Verhältnis zu den „konstruktiven" (*Phaedon*, *Staat* usw.) wesentlich vorbereitender Natur seien. Allein diese Ansicht ist — wenigstens was den *Sophistes* und den *Politikos* betrifft — mit Recht von den meisten neueren Platonforschern aufgegeben worden.

1) Wie Lutosławski aus Thompsons Prämissen seine Konklusionen gezogen hat, ist auch für Benn (Mind N. s. XI, S. 45 [1902]) unverständlich. Dieser ist geneigt, sowohl den *Phaedros* als den *Staat* noch später zu datieren.

2) Hermann (S. 384) nennt den *Theaetetos* als typischen Vertreter der zweiten („dialektischen") Gruppe der platonischen Dialoge. Vgl. Stallbaum in der Ausgabe S. 8 f.

3) So Zeller II 1⁴, S. 529.

Der *Theaetetos* ist den frühesten platonischen Dialogen insoweit ähnlich, als er hauptsächlich kritischer oder negativer Art ist, und ebendarum hat man ihn den Dialogen vorangestellt, in denen Platon seine positive Philosophie, namentlich die Ideenlehre, vorträgt; er ist als dazu vorbereitend oder einleitend betrachtet worden. Es ist allerdings an sich ganz natürlich, daß die negativen Ausführungen den positiven vorbereitend vorangehen, aber eine unumgängliche Bedingung für die Möglichkeit einer solchen Annahme ist es freilich, daß die positive Darlegung wirklich auch die Fragen beantwortet und die Einwände zurückweist, welche von der Kritik erhoben worden sind. Indem man von der Voraussetzung ausging, daß die platonische Philosophie ein harmonisches Ganzes ausmache, betrachtete man es als selbstverständlich, daß die kritischen Einwendungen in der Tat durch die konstruktiven Dialoge zurückgewiesen sein müßten, oder daß wenigstens Platon selbst sie als hinlänglich zurückgewiesen angesehen haben müßte. Wenn dies aber nicht der Fall ist, was im folgenden nachgewiesen werden soll, kann der *Theaetetos* nicht als eine kritische Einleitung in die positive Philosophie jener konstruktiven Dialoge betrachtet werden; mit ihm beginnt vielmehr eine Kritik, die von der Ideenlehre abführt, obgleich das Resultat sich nicht sofort zeigte und vielleicht auch nicht von Platon selbst vorausgesehen wurde. Nur in einem Sinne kann der *Theaetetos* als vorbereitend gelten, nämlich den Dialogen gegenüber, in denen Platon später seine umgebildete Philosophie darstellte.[1])

Es wird auch deutlich werden, daß Platon im *Theaetetos* auf die logischen Schwierigkeiten zurückkommt, die schon im *Euthydemos* und *Kratylos* behandelt worden sind. Während er aber in diesen Dialogen nur Spott damit trieb und später in der Ideenlehre einen Standpunkt gefunden zu haben meinte, aus dem er die Schwierigkeiten als nichtig betrachten konnte, ist aus dem *Theaetetos* ersichtlich, daß er die Entdeckung gemacht hatte, daß die Schwierigkeiten viel tiefer, als er gedacht hatte, wurzelten und nicht durch einen Witz erledigt werden könnten.[2]) Im *Theaetetos* steht Platon also wie vorher seinem alten Gegner Antisthenes gegenüber[3]), aber wie scharf er

1) So Jackson im Journal of Philology XIII, S. 242 ff. (1885).

2) Vgl. Campbell in der Ausgabe des *Staates* II, S. 38 und Gomperz II, S. 433 und 448 f. S. auch o. S. 143.

3) Daß die Polemik gegen Antisthenes den Hauptinhalt des *Theaetetos* ausmache, behauptet — nicht ohne Übertreibung — Joël, Der echte und der Xenophontische Sokrates II, S. 839 ff.

ihn auch bekämpft, sieht er sich doch zu dem Geständnis genötigt, daß Antisthenes in der Tat Probleme angeregt hatte, die zum tiefsten Nachdenken aufforderten; ja, er muß sogar eingestehen, daß er selbst in seinen früheren Erörterungen den Problemen nicht auf den Grund gekommen war. Infolgedessen ist das Resultat im *Theaetetos* auch nur ein negatives.

Der Gegenstand des Dialoges ist die Bestimmung eines Begriffes, der für Platon immer eine fundamentale Bedeutung gehabt hatte, nämlich des Wissens (*ἐπιστήμη*). Die Aufgabe wird genau präzisiert: es gilt den Begriff des Wissens an sich (*ἐπιστήμη αὐτό* S. 146 E) zu definieren, und zwar so, daß die verschiedenen Einzelfälle des Wissens unter einen gemeinsamen Begriff subsumiert werden (*συλλαβεῖν εἰς ἕν* S. 147 D, *ἑνὶ εἴδει* S. 148 D), und die Teilnehmer des Gespräches sind klar darüber, daß die Aufgabe eine schwierige ist (S. 148 C).

Zuerst definiert Theaetetos das Wissen als sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις* S. 151 E), und Sokrates bemerkt sofort, daß er damit dasselbe behauptet habe, was Protagoras durch seinen Satz „der Mensch ist das Maß aller Dinge" ausgesprochen hatte. Ob dieser Satz des Protagoras damit von Platon in dem Sinne ausgelegt worden ist, in dem ihn Protagoras selbst verstanden haben wollte, ist in diesem Zusammenhange von weniger Bedeutung[1]); jedenfalls schiebt ihm Platon den Sinn unter, daß die Dinge für jeden einzelnen Menschen tatsächlich das seien, was sie ihm zu sein scheinen (S. 152 A); wenn jeder sinnlichen Wahrnehmung etwas Tatsächliches zugrunde liegt, ist die sinnliche Wahrnehmung selbst mit dem Wissen identisch (S. 152 C).

Diese Theorie widerspricht ja durchaus den Anschauungen Platons. Bevor er sie aber bekämpft, sucht er sie zuerst mit vollständiger Konsequenz auszuführen, und namentlich gibt er ihr dadurch eine scheinbar größere Autorität, daß er sie mit einer anderen Theorie verknüpft, nämlich mit der von Heraklit gepredigten Lehre, daß alles in fortwährender Bewegung sei. Einen tatsächlichen Zusammen-

1) Was namentlich streitig bleibt, ist die Frage, ob Protagoras, wie Platon es darstellt, den einzelnen Menschen oder vielmehr die gesamte Menschheit als „Maß" bezeichnet hat. Die letztere Auffassung ist besonders von Gomperz verteidigt worden (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXX [1890] und Griechische Denker I, S. 361 ff.) nach dem Vorgang von Halbfaß in den Jahrbüchern f. klass. Philologie Suppl.-Bd. XIII, S. 151 ff. (1884). Aber jedenfalls ist der Übergang zur ersteren Auslegung sehr leicht; denn wenn der Mensch als solcher das „Maß" ist und die Menschen verschiedener Ansichten sind, welcher Mensch ist dann das rechte „Maß"?

hang zwischen Heraklits und Protagoras' Theorien brauchen wir gar nicht anzunehmen; Platon stellt sie selbst zusammen, und dabei verfolgt er einen ganz bestimmten Zweck.

Man hat gemeint, daß die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, welche Platon dem Protagoras zuschreibt, in der Tat von Platons Zeitgenossen Aristippos aufgestellt worden sei.[1]) Das ist freilich nicht ganz sicher, aber mit größerer Wahrscheinlichkeit darf man annehmen, daß Platon bei der Schilderung der Philosophen, die als Anhänger Heraklits auftraten, besonders an Antisthenes gedacht hat. Wenn das sich so verhält, bedient Platon sich hier genau derselben Taktik, die wir im *Euthydemos* und *Kratylos* beobachtet haben, indem er die beiden gegnerischen Ansichten als tatsächlich zusammenfallend erweist (s. o. S. 141f. und 147f.).

Wir haben vorher vermutet (s. o. S. 147f.), daß Antisthenes als Protagoras' Gegner aufgetreten sei. Eine ähnliche Polemik, wie früher beobachtet, kann auch im *Theaetetos* verspürt werden, da nämlich die Einwände gegen Protagoras, welche Platon zuerst aufstellen läßt, aber sofort als nicht durchschlagend nachweist, deutlich im Geiste des Antisthenes geprägt sind.[2]) Daß Antisthenes sich den Herakliteern anschloß, haben wir vorher gesehen (o. S. 150), und diese bringt nun Platon gerade mit Protagoras in Übereinstimmung.

Diese Übereinstimmung ist aber künstlich zuwege gebracht; unmittelbar stimmt Protagoras gar nicht mit den Herakliteern überein. Protagoras behauptete — wenigstens nach Platons Deutung —, daß alles, was dem einzelnen Menschen scheine, tatsächlich auch für ihn sei; dagegen behaupteten die Herakliteer, daß nichts sei, sondern daß alles fließe, entstehe und vergehe, und hierin sollen sie nach Platon bei den meisten Weisen und Dichtern Zustimmung gefunden haben, sogar bei Homer, der als Ursprung aller Dinge Okeanos und Tethys bezeichnete (S. 152 E, vgl. *Kratylos* S. 402 A—C; — wahrscheinlich hatte sich schon Antisthenes auf Homer berufen). Nun heißt es von Protagoras sehr sarkastisch, daß er nur offiziell der An-

1) So schon Schleiermacher II 1, S. 183f. Vgl. Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie III, S. 347ff. Als Beleg dient der Bericht des Sextus Empiricus (adv. math. VII 191ff.) über die Theorien der Kyrenaiker.

2) So Dümmler (Kleine Schriften I, S. 62) nach einer Andeutung von Bonitz (Platonische Studien[3] S. 52[5]). Die Polemik des Antisthenes war wohl in seiner *Ἀλήθεια* enthalten (Diog. Laert. VI 16); denn durch ihren bloßen Titel erweist sich diese Schrift als gerichtet gegen die gleichnamige Schrift des Protagoras, auf die Platon mehrmals anspielt (S. 161 C, 162 A, 166 D, 170 E, 171 C).

sicht huldige, daß das scheinbar Seiende auch stets wahrhaftig sei; insgeheim solle er aber mit den Herakliteern einig sein (S. 152 C), da er, wenn er vom Seienden rede, bloß an die Sinnenbilder denke, die durch Wechselwirkung zwischen den beiden bewegten Faktoren, dem empfindenden Subjekt und dem auf dasselbe einwirkenden Objekt, entstehen. Auf diese Weise faßt Platon die beiden streitigen Parteien zusammen: Protagoras und Heraklit — Aristippos und Antisthenes — die Denker, welche in den sinnlichen Empfindungen die Wahrheit suchten, und diejenigen, welche nirgends eine wirklich feste Wahrheit finden konnten — sie sind alle von der Wahrheit abgeirrt, welche Platon selbst zu besitzen vermeinte.[1])

Auf Grund der Lehre des Heraklit und des Protagoras, wie sie Platon auffaßt, wird nun eine ganze Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen aufgestellt, woraus hervorgehen soll, daß jede sinnliche Wahrnehmung eine subjektive Wahrheit besitzt. Es läßt sich aber nicht so leicht entscheiden, inwieweit diese Theorie von Platon selbst gutgeheißen ist; es ist ihm wirklich gelungen, den Standpunkt der Gegner in einer folgerechten und, wie es scheint, unanfechtbaren Weise darzustellen und zu begründen.[2]) Offenbar hat Platon bezüglich der bloß sinnlichen Wahrnehmungen zugeben können, daß die Wahrheit rein subjektiver Natur ist, aber ebendeshalb wollte er die

1) Ein Teil obiger Kombinationen rührt von Joël (II, S. 839 ff.) her. Derselbe behauptet aber mit Unrecht (S. 847), daß die Theorie des Protagoras unmöglich dem Aristippos gehören könne, weil dieser lehrte, daß die Sinne sich bisweilen irren könnten (Diog. Laert. II 93). Es ist ja möglich, daß Aristippos eben durch die Beobachtung der Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen die Erkenntnis gewonnen hat, daß dieselben überhaupt subjektiver Natur sind — und gerade deshalb subjektiv betrachtet zuverlässig. — Wenn nun Platon bei den Herakliteern an Antisthenes denkt, geht es nicht an, bei den „Uneingeweihten", die ausschließlich an das glauben, was sie mit den Händen ergreifen können, aber nicht an das Werden (S. 155 E), ebenfalls an Antisthenes zu denken (Blaß, Die attische Beredsamkeit II², S. 335; Dümmler I, S. 62); denn diese Leute werden ja gerade als solche dargestellt, für welche die Theorie der Herakliteer ganz unverständlich sein würde, wenn man auch den Versuch machen wollte, sie darin einzuweihen. Hiermit müssen die schroffen Materialisten gemeint sein, die vielleicht von Antisthenes selbst als „uneingeweiht" (ἀμύητοι) bezeichnet worden waren; namentlich könnte man an Demokrit denken (so Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I, S. 146 ff.). Übrigens kann, wie oben angedeutet werden wird, auch Platon selbst gewissermaßen dazu gerechnet werden.

2) Die Theorie in ihrer Gesamtheit ist jedoch unzweifelhaft von Platon selbst konstruiert. Vgl. Wallerius, Platon mot Protagoras och sensualismen S. 64 ff. (Diss. Göteborg 1902).

Wahrheit nicht mit den Sinnen erforschen. Es ist jedoch unleugbar, daß die Kritik, welche Platon in herakliteischem Geiste gegen diejenigen richtet, welche die Handlungen und das Werdende nicht zum Seienden rechneten (S. 155E), gewissermaßen ihn selbst trifft (vgl. *Staat* V, S. 477A, VI, S. 508D).

Die Betonung der erzeugenden und heilbringenden Tätigkeit der Bewegung in der ganzen Weltökonomie (S. 153Aff.) ist mit den Ausführungen im *Phaedros* S. 245C—D verwandt. Nun werden zwei Arten der Bewegung, die wirkende und die leidende, unterschieden (S. 156A), durch deren Zusammentreffen die sinnlichen Eigenschaften der Dinge und die sinnlichen Eindrücke der Menschen erzeugt werden. Die Eindrücke haben daher alle dieselbe Wahrheit, weil sie ein notwendiges Produkt beider zusammenwirkenden Faktoren sind. Das gilt auch von Träumen sowie für kranke oder wahnsinnige Menschen (S. 157Eff.). — Das hatte Platon damals noch nicht erkannt, als er im *Staate* (V, S. 476C) von den Träumen redete.

Von den Einwänden, die gegen die protagoreisch-herakliteische Theorie erhoben werden, sind die zuerst dargebrachten so schwach, teilweise so eristisch, daß man, wie oben bemerkt, gemeint hat, daß sie eigentlich von Antisthenes herrühren und von Platon nur in parodierendem Sinne angeführt werden; sie werden auch sofort vollständig widerlegt. Aber Platon konnte unmöglich die Theorie stehen lassen; jedenfalls durfte sie nicht von den rein sinnlichen Wahrnehmungen zu den Vorstellungen und Meinungen über allerlei Verhältnisse, sogar über das Gute und das Üble (S. 157D), erweitert werden. Es war ja die für Platon so überaus wichtige Frage von dem Wert und der Bedeutung der Sachkunde, die in Angriff genommen wurde (S. 169A).

Durch seine Auseinandersetzung mit Protagoras zeigt er aber nicht nur, daß er die Frage gründlicher gefaßt hat als Antisthenes, sondern auch gründlicher, als er sie selbst im *Kratylos* gefaßt hatte.[1]) Während nämlich dort (S. 386C) gesagt wurde, nach des Protagoras Lehre würde es unmöglich sein, daß der eine Mensch verständiger wäre als der andere, läßt Platon hier Protagoras diesen Einwand zurückweisen: der Unterschied in bezug auf Verstand oder Einsicht bestehe nicht darin, daß die Vorstellungen des einen Menschen wahrer seien als die des anderen, sondern darin, daß der Verständige bessere Vor-

1) Schon daher geht es nicht an, mit Wallerius (S. 129ff.) den *Kratylos* als nur wenig älter als den *Theaetetos* anzusehen. Im *Theaetetos* hat Platon vorher ungeahnte Schwierigkeiten entdeckt, die sogar für zentrale Teile seiner bisherigen Philosophie gefährlich sind.

stellungen bei anderen erzeugen könne, wie ja ein Arzt bewirken kann, daß das Essen dem Patienten besser schmeckt, obwohl dessen Geschmacksempfindungen an sich ebenso wahr sind wie die des Gesunden (S. 166D—167D).

Trotzdem läßt sich die Theorie des Protagoras durch zwei gewichtige Betrachtungen zum Falle bringen. Selbst Protagoras, der die Wahrheit aller Meinungen verficht, muß dennoch zugeben, daß die meisten Menschen mit ihm in dieser Lehre nicht einverstanden sind; dann ist aber diese von der Mehrzahl gebilligte Ansicht ebenso wahr, wie jene Lehre des Protagoras, die sich somit selbst umwirft (S. 170A—171C; vgl. die ganz ähnliche Betrachtung im *Euthyd.* S. 286C). Ferner gilt die Theorie nicht für solche Vorstellungen oder Meinungen, die die Zukunft angehen, weil ihre Wahrheit später von der Erfahrung kontrolliert werden kann; in solchen Fällen wird es sich nachher zeigen, daß die Sachkundigen recht haben (S. 171D—179B).

Für die sinnlichen Wahrnehmungen selbst wird die Theorie nicht direkt widerlegt, aber allerdings indirekt durch eine Kritik der zugrunde liegenden Theorie von der Beweglichkeit aller Dinge. Mit scharfen Worten wird die Lehre von „dem beweglichen Sein" (*τὴν φερομένην οὐσίαν* S. 179D) kritisiert, und bitterer Spott richtet sich gegen die herakliteischen Philosophen, die man in der Diskussion gar nicht festhalten kann, weil sie, ebenso wie die im *Euthydemos* geschilderten Sophisten, immer entschlüpfen. Als Gegensatz zu diesen Philosophen erscheinen die Eleaten, Melissos und Parmenides, die das Ganze als unbewegt betrachteten (S. 180E); beiden Parteien gegenüber muß man Stellung nehmen.

Bei der Prüfung der herakliteischen Lehre werden zwei Arten der Bewegung unterschieden (S. 181D): Ortsveränderung (*φορά*) und Qualitätsveränderung (*ἀλλοίωσις*). Diese Unterscheidung haben wir früher nicht gefunden. Im *Staate* wurden dort, wo von den Verwandlungen der Götter geredet wird, die Worte „verändern" und „bewegen", wie es scheint, in ganz derselben Bedeutung gebraucht (*ἀλλοιοῦταί τε καὶ κινεῖται* II, S. 380E), jedenfalls wird gar nicht angedeutet, wie das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen aufzufassen ist; hier wird die Veränderung der Qualität als eine Art der Bewegung bestimmt. Nun heißt es weiter, daß, wenn die Lehre von der Bewegung aller Dinge streng genommen werden soll, alle Dinge an beiden Arten der Bewegung teilhaben müssen; wenn nämlich etwas bloß den Ort wechselte, ohne zugleich innerlich verändert zu werden, würde es ja zu gleicher Zeit bewegt und ruhend sein (vgl. *Staat* IV,

S. 436C—E), und seine Bewegung würde somit nicht vollkommen sein (S. 181E—182A). Daraus folgt aber, daß man überhaupt von keinem Dinge etwas aussprechen könnte, da jedes Ding sofort, bevor man fertig gesprochen hätte, etwas anderes geworden sein würde. Nicht allein die sinnlichen Empfindungen, sondern die Sinne selbst, ja die Begriffe, würden, wenn Heraklit recht hätte, fließend werden, und jeder positive Ausspruch würde absolut unmöglich sein (S. 182C—183B).

Nach dieser Kritik der Herakliteer, die wahrscheinlich zum Teil auf Antisthenes gemünzt ist, wird die Behauptung des Theaetetos, daß das Wissen sinnliche Wahrnehmung sei, in Angriff genommen. Bei der Gelegenheit werden einige wichtige Distinktionen aufgestellt, die auch in früheren Dialogen unbekannt waren. Es wird gefragt, ob man mit den Sinnenwerkzeugen (Augen, Ohren usw.) oder durch dieselben empfinde[1]), und der letztere Ausdruck wird als der richtigere bezeichnet: man empfindet mit der Seele durch die Sinnenwerkzeuge (S. 184C—D). Der erstere, wie es hier heißt, inkorrekte Sprachgebrauch findet sich im *Staate* (I, S. 352E), der letztere im *Phaedon* (S. 79C), woraus jedoch nicht zu schließen ist, daß der *Phaedon* später abgefaßt sei als das erste Buch des *Staates;* denn Platon hatte den erwähnten Unterschied bisher überhaupt nicht beachtet. Zwischen der Auffassung des *Phaedon* und der des *Theaetetos* besteht indessen der Unterschied, daß im *Phaedon* die Seele als empfindend dargestellt wird, während im *Theaetetos* der Mensch mit der Seele empfindet, und auf das Wort „Seele“ wird außerdem kein Gewicht gelegt, wenn nur so viel festgehalten wird, daß die Sinne sämtlich gegen ein gewisses Zentrum (*εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν*) zielen.[2]) Dies stimmt ganz mit der Tatsache, daß Platon, seitdem er den *Phaedon* schrieb, die Lehre von der unteilbaren Einheit der Seele und von der unbedingten Herrschaft derselben über den Körper aufgegeben hat und nunmehr die verschiedenen Funktionen der Seele unterscheidet: der Mensch selbst (der „Wagenlenker“ im *Phaedros*) ist nicht identisch mit der Seele.

Während nun jeder einzelne Sinn nur eine bestimmte Art Wahrnehmungen auffassen kann, gibt es daneben gewisse Vorstellungen, die mit den einzelnen Sinnen nichts zu tun haben. Als solche werden genannt die Vorstellungen von Sein und Nicht-Sein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, und dazu noch von den Zahlen und ihren Arten, den geraden und den ungeraden (S. 185C—D), endlich die Vorstellungen vom Schönen und Häßlichen, vom Guten

1) Der Unterschied ist zwischen *ᾧ* und *δι' οὗ*. 2) Lutosławski S. 372f.

und Üblen (S. 186A) — kurz von dem, was vorher Ideen genannt worden ist. Diese werden von der Seele selbst aufgefaßt ohne die Vermittelung der Sinne, woraus gefolgert wird, daß das Wissen von dem Wesen der Dinge nicht durch sinnliche Wahrnehmung erreicht werden kann. Also ist das Wissen etwas anderes als sinnliche Wahrnehmung, und wir werden genötigt, einen neuen Begriff einzuführen, die von den Sinnen unabhängige Vorstellung oder Meinung (δόξα), um dadurch vielleicht zu einer richtigen Definition des Wissens gelangen zu können (S. 187A).

Auch diese Distinktion ist eine neue. Wir haben vorher gesehen, daß Platon im *Staate* die Vorstellungswelt von der Sinnenwelt noch nicht unterschied (s. o. S. 226). Ein solcher Unterschied fand sich auch nicht in den früheren Partien des *Theaetetos*. In der Darstellung der protagoreischen Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen wurden das Gute und das Üble einfach mit den sinnlichen Wahrnehmungen zusammengestellt (S. 157D, 167C, 171Eff.), und Protagoras' Lehre wurde in der Form dargestellt, daß alle Vorstellungen (δόξαι) wahr seien (S. 170C, 179C). Nun sind von den sinnlichen Wahrnehmungen die Vorstellungen, die nicht auf den Sinnen beruhen, abgetrennt worden, und nachdem die Definition des Wissens als sinnliche Wahrnehmung damit widerlegt ist, liegt der Gedanke am nächsten, das Wissen als Vorstellung zu definieren. Da aber die vorausgehenden Erörterungen es dem Theaetetos hinlänglich klargemacht haben, daß es auch falsche Vorstellungen gibt, stellt er die Behauptung, daß das Wissen wahre Vorstellung (ἀληθὴς δόξα) sei, als die zweite Definition auf (S. 187B).

Diese Definition gibt indessen die Veranlassung zur Wiederaufnahme der Frage nach der Möglichkeit der falschen Vorstellungen.[1]) Auch hier polemisiert Platon offenbar gegen Antisthenes, der die Möglichkeit der falschen Vorstellungen leugnete, aber er gesteht selbst die ungeheure Schwierigkeit des Problems, und ein befriedigendes Resultat wird nicht erreicht.[2])

1) Daß hiermit die frühere Frage wieder aufgenommen wird, ist ausdrücklich gesagt (S. 187C).

2) Vgl. Dümmler, Kleine Schriften I, S. 49ff. Übrigens hat schon Schleiermacher (II 1, S. 184) gesehen, daß gegen Antisthenes polemisiert wird (vgl. o. S. 138). Richtig bemerkt Joël (II, S. 852), daß, weil Platon selbst die δόξα von der αἴσθησις geschieden habe, dieser Abschnitt und der vorhergehende sich gegen denselben Gegner richten müssen, was für Bonitz (³ S. 84ff.) noch nicht klar war. Daß der Gegner S. 197A als ἀντιλογικός bezeichnet wird, dürfte auch entscheidend sein.

Zunächst wird die Frage nach der Möglichkeit falscher Vorstellungen für den Fall erörtert, daß eine sinnliche Wahrnehmung sich einstellt. Ein Irrtum scheint in diesem Falle ganz unmöglich, da man dasselbe Ding entweder wissen oder nicht wissen muß und niemals, was man weiß, mit etwas anderem, was man weiß, noch was man nicht weiß, mit etwas anderem, was man auch nicht weiß, noch was man weiß, mit etwas, was man nicht weiß, noch was man nicht weiß, mit etwas, was man weiß, verwechseln kann (S. 188 A—C). Aber auch auf einem anderen Wege kann die Unmöglichkeit falscher Vorstellungen bewiesen werden. Eine falsche Vorstellung ist eine Vorstellung von etwas, was nicht ist, von einem Nicht-Seienden, aber jede Vorstellung hat einen Gegenstand, und wer sich etwas Nicht-Seiendes vorstellt, hat überhaupt keine Vorstellung (S. 188 D—189 A).

Auch hier beobachten wir eine Änderung in Platons Anschauungen. Im *Staate* V, S. 476 E—478 D wird dargelegt, daß bloß das Seiende erkannt werden kann, und ferner, daß es auch nur erkannt, nicht vorgestellt, werden kann, während das, was Gegenstand der Vorstellung ist, zwischen Sein und Nicht-Sein sich befinden muß (s. o. S. 218 ff.). Hier wird dagegen dieselbe Betrachtung, die im *Staate* (V, S. 477 A) auf die Erkenntnis angewandt wurde, auf die Vorstellung übertragen, wodurch auch der Gegenstand der Vorstellung als seiend erwiesen wird. Wie soeben die Herakliteer nach Platons Darstellung das Werden und die Bewegung zur Wirklichkeit gerechnet hatten (S. 155 E), so erweitert jetzt Platon selbst das Reich der Wirklichkeit, das nach seiner früheren Lehre als unsinnlich und bloß dem reinen Gedanken zugänglich gedacht wurde, so weit, daß auch das, was Gegenstand der Vorstellung ist, als wirklich oder seiend betrachtet wird.

Da somit zugegeben ist, daß jede Vorstellung sich auf etwas Seiendes bezieht, wird der Versuch gemacht, die falschen Vorstellungen als Verwechselungen von Vorstellungen (*ἀλλοδοξία*) zu erklären (S. 189 B). Es bleibt jedoch unerklärlich, daß jemand zwei Vorstellungen, die in seinem Bewußtsein beide klar hervortreten, verwechseln kann. Es muß daher vorausgesetzt werden, daß sich in der Seele mehr oder weniger verblichene Erinnerungen vorfinden, und die Seele wird mit einer Wachstafel verglichen, in welche die Vorstellungen gewisse Eindrücke einprägen können, die mit der Zeit undeutlich werden, so daß in gewissen Fällen ein Sinnenbild zu einem Erinnerungsbild, mit dem es in keinem rechten Zusammenhang steht, hingeführt werden kann. Die

Möglichkeiten für ein solches Geschehen werden sehr weitläufig und genau erörtert (S. 192 A—195 B), während das verwandte Problem von der unrichtigen Namengebung im *Kratylos* (S. 430 A ff.) in einer viel oberflächlicheren Weise erledigt worden war.

Nachdem somit die falschen Vorstellungen in den Fällen, in denen eine sinnliche Wahrnehmung gegenwärtig ist, eine genügende Erklärung gefunden haben, erhebt sich eine größere Schwierigkeit in den Fällen, in denen von einer Verwechselung reiner Gedankenvorstellungen die Rede ist, z. B. wenn eine Rechnung mit reinen, unbenannten Zahlen falsch ausgeführt wird (S. 195 E—196 B). Eine neue Erklärung wird daher versucht, die allerdings insofern bedenklich ist, als sie von einer Voraussetzung vom Wesen gerade des besprochenen Begriffes, des Wissens, ausgeht (S. 196 D). Die Seele wird mit einem Taubenschlag verglichen, in dem sich allerlei Vögel befinden, die das Wissen von verschiedenen Gegenständen vorstellen. Es ist aber nicht gleichgültig, ob man einen Vogel in dem Taubenschlag besitzt, oder ob man ihn in der Hand hält; man kann etwas wissen, ohne daß einem das Wissen im Augenblick gegenwärtig ist. Es kann also vorkommen, daß man, wenn man ein bestimmtes Wissen zu gebrauchen hat, einen Fehlgriff macht, wie wenn man aus dem Vogelschwarm eine Taube einer verkehrten Art ergreift (S. 197 A—199 C).

Allein auch diese Erklärung ist nicht möglich. Wenn man nämlich den Vogel in der Hand hält, d. h. wenn einem das Wissen gegenwärtig ist, bleibt der Irrtum ja ebenso unerklärlich wie vorher (S. 199 D). Es hilft auch nicht anzunehmen, daß unter den Vögeln einige ein Wissen, andere ein Nicht-Wissen vorstellen, so daß man aus Irrtum ein Nicht-Wissen statt eines Wissens ergreifen könnte, denn auch in diesem Falle würde eine unbegreifliche Verwechselung von einem Wissen und einem Nicht-Wissen stattfinden; wir müßten dann ein Wissen annehmen, das selbst ein Wissen als seinen Gegenstand hätte, was sich ins Unendliche fortsetzen könnte (S. 199 E—200 C, vgl. *Charmid.* S. 165 C ff.). Hiermit wird die Untersuchung abgebrochen, nachdem es sich als unmöglich erwiesen hat, die Entstehung falscher Vorstellungen genügend zu erklären; es ist ja auch ein Fehler, äußert Sokrates, eine solche Erklärung zu versuchen, bevor man das Wissen bestimmt hat (S. 200 C—D).

Man kehrt also zur ursprünglichen Frage zurück, und Theaetetos hält an seiner Definition des Wissens als richtiger Vorstellung fest; die richtige Vorstellung sei ja unfehlbar (S. 200 E). Aber diese Definition wird mit großer Leichtigkeit widerlegt. Schon die Existenz

der Redekunst zeigt ihre Unrichtigkeit; denn die Gerichtsredner verstehen es ja, die Richter — bisweilen mit Recht — von dem zu überzeugen, was sie nicht wissen können (S. 201 A—C). Infolgedessen muß Theaetetos eine dritte Definition aufstellen, wodurch das Wissen als eine richtige Vorstellung, über welche Rechenschaft gegeben werden kann (*μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα*), bestimmt wird (S. 201 C—D).

Diese Definition hat er, wie er sagt, nicht selbst erfunden, sondern er hat sie von einem anderen gehört. Wer ist dieser andere? — Es ist Diotima im *Symposion* (S. 202 A). Es läßt sich überhaupt nicht in Abrede stellen, daß sowohl die Definition als der ganze Gedankengang, gegen den sich die Kritik von nun an richtet, durchaus platonisch ist.[1]) Der Begriff der „Rechenschaft" (*λόγος*) ist schon alt bei Platon; schon im *Gorgias* (S. 465 A) war es eben die Unfähigkeit zur Rechenschaftsablegung, die es der Rhetorik unmöglich machte, für eine Kunst zu gelten. Die hier von Theaetetos vertretene Ansicht, daß gerade durch die „Rechenschaft" das Wissen sich von der richtigen Vorstellung unterscheide, tritt bei Platon zum erstenmal im *Menon* (S. 97 E—98 A) auf, wo gelehrt wird, daß die wahren Vorstellungen ins Wissen übergehen, wenn sie durch eine Berechnung des Grundes (*αἰτίας λογισμῷ*) festgebunden werden (s. o. S. 133), und im *Symposion* erhält, wie gesagt, die Lehre dieselbe Form wie hier. Ebenso heißt es im *Phaedon* (S. 76 B), daß, wer etwas weiß, von dem, was er weiß, Rechenschaft geben (*δοῦναι λόγον*) kann, und als das, worüber man Rechenschaft geben kann, werden die Ideen bezeichnet (S. 78 D); endlich erscheint auch im *Staate* (VII, S. 531 E) das Vermögen, Rechenschaft zu geben und zu fordern (*δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον*), als Bedingung für die Erlangung des Wissens. Die hier gegebene dritte und letzte Definition des Wissens ist also so echt platonisch wie nur möglich; trotzdem wird sie aber in vernichtender Weise kritisiert.

In Gemeinschaft mit der Definition wird dann eine Theorie aufgestellt, die Sokrates ebenfalls von anderen gehört haben will. Die neueren Ausleger sind darüber einig, daß diese Theorie von Antisthenes herstammt[2]), aber auch hier hat es den Anschein, daß Platon selbst

1) Die umgekehrte Folgerung, daß, weil die Definition hier mit einer Theorie des Antisthenes zusammengeknüpft ist, auch an der angeführten Stelle des *Symposion* der Gedanke dem Antisthenes entlehnt sein müsse, findet man bei Joël II, S. 936.

2) Dies geht hervor aus Arist. Metaphys. *H* 3, S. 1043 b 23 ff.; warum aber Schleiermacher (II 1, S. 508) zugleich die Megariker nennt, ist unklar. Wenn Sokrates mit Selbstgefühl verkündigt, daß man an diesem Tage die Wahrheit gefunden hat, die viele andere Weisen bis zu ihrem hohen Alter gesucht haben,

teilweise mit Antisthenes übereingestimmt hat, aber nachher Schwierigkeiten entdeckt hat, die er früher nicht beachtete. Die Theorie geht darauf hinaus, daß für die ersten Grundelemente (*στοιχεῖα*), aus denen alle Dinge bestehen, keine Rechenschaft gegeben werden kann; es läßt sich nicht einmal sagen, ob sie sind oder nicht sind, sondern man kann sie bloß nennen. Sie können jedoch durch die Sinne aufgefaßt werden, wogegen die von den Grundelementen zusammengesetzten Dinge Objekte der Vorstellung und, wenn man für ihre Zusammensetzung Rechenschaft geben kann, zugleich Objekte des Wissens sind (S. 201 E—202 C). Beispielsweise werden die Silben und Buchstaben (die gerade auch *στοιχεῖα* heißen) der Wörter angeführt, ganz wie im *Kratylos* S. 422 A (s. o. S. 150), wo auch Antisthenes Urheber der Weisheit zu sein scheint.

Dieses Beispiel wird nun zu einer Prüfung der Theorie benutzt. Von einer Silbe kann man Rechenschaft geben, wenn man die Buchstaben angibt, aus denen sie besteht; wenn man aber zu den Buchstaben gelangt ist, kann man nicht weiter kommen: der Buchstabe ist unerkennbar (S. 203 A—B). Aber die Theorie zeigt sich bald als ganz unmöglich; denn entweder ist die Silbe nichts als die Summe der Buchstaben, und dann ist es nicht zu erklären, weshalb sie eher als diese erkennbar sein sollte, oder sie ist selbst eine unteilbare Einheit (*ἰδέα ἀμέριστος* oder *μονοειδής* S. 203 C, 205 D), in welchem Falle sie auch nicht erkannt werden könnte, weil ja das Erkennen dasselbe sein soll wie eine Auflösung in die einzelnen Bestandteile. Dies gilt ja nicht nur den Silben und Buchstaben gegenüber, sondern in bezug auf alles Zusammengesetzte und auf die Grundelemente desselben, und infolgedessen ist die ganze Theorie abzulehnen (S. 203 A—206 B). Übrigens ist zu bemerken, daß Platon auch im *Staate* (VII, S. 533 C) eine ähnliche Betrachtung ausgesprochen hatte, indem er die mathematischen Wissenschaften nicht als echte Wissenschaften anerkennen wollte, weil sie von ihren Axiomen keine Rechenschaft geben konnten.

Bei der Prüfung der Definition selbst gilt es namentlich festzustellen, was unter „Rechenschaft“ verstanden werden soll. Selbstverständlich kann nicht einfach „Rede“ gemeint sein, was der eigentliche Sinn des betreffenden griechischen Wortes (*λόγος*) ist (S. 206 D—E). Eher muß gemeint sein, daß, wer von einer Sache Rechenschaft geben

darf man vermuten, daß Antisthenes von seiner Entdeckung, die Platon schon im *Menon* und *Symposion* vorgetragen hatte, viel Wesens gemacht hatte; denn Antisthenes wird eben öfters verspottet, weil er sich erst in einem höheren Alter der Philosophie zugewandt hatte (*Soph.* S. 251 B, Isokr. X 1—2).

kann, die Bestandteile derselben aufzurechnen versteht. Wenn man aber die Bestandteile selbst nicht kennt, kann es eintreffen, daß man in einem Falle richtig auflöst, in einem anderen, ganz analogen, aber verkehrt, so daß man also, obgleich man richtig aufgelöst hat, dennoch kein Wissen besessen hat (S. 206 E—208 C). Es bleibt noch eine dritte Möglichkeit, daß nämlich die Rechenschaft darin besteht, daß man die Sache durch Angebung des besonderen Kennzeichens, wodurch sie sich von anderen Sachen unterscheidet, definieren kann. Wenn damit aber nur so viel gemeint ist, daß man vom besonderen Kennzeichen eine bloße Vorstellung haben soll, dann gehört ja eine solche zu jeder Vorstellung von irgendeiner Sache, so daß wir durch diese Definition gar nicht über die vorhergehende hinausgekommen sind; wenn man dagegen vom besonderen Kennzeichen ein Wissen haben muß, ist die Definition nichtssagend, weil sie in diesem Falle das fragliche Wort selbst enthält (S. 208 C—210 A).

Also sind alle Versuche, das Wissen zu definieren, unrettbar gescheitert, und der Dialog schließt mit einem ganz negativen Resultat. Es gibt jedoch innerhalb desselben eine einzige Partie, die ein etwas positiveres Gepräge zeigt, und in der man die Lösung des Rätsels zu finden gemeint hat. Während der Kritik von Protagoras' Erkenntnistheorie wird eine den Zusammenhang gänzlich unterbrechende Digression eingeschaltet (S. 172 B—177 C), worin der wahre Philosoph in Gegensatz zu den Gerichtsrednern gesetzt wird.[1]) Auf Erden fühlt der Philosoph sich allerdings nicht zu Hause und macht sich oft lächerlich, z. B. wenn er vor Gericht auftritt. Aber der Redner beachtet nur den einzelnen Fall von Recht oder Unrecht, während der Philosoph von Recht und Unrecht an sich Rechenschaft zu geben (*λόγον διδόναι* S. 175C—D) versteht. Darum strebt der Philosoph, sich über die menschlichen Verhältnisse bis zur göttlichen Welt, wo es nichts Böses gibt, emporzuheben. Er bestrebt sich, soweit möglich, Gott ähnlich zu werden, indem er Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht verbunden erlangt (S. 176 A—B, vgl. *Staat* VI, S. 500 C—D, X, S. 613 A—B); denn Gott ist in absolutem Sinne gerecht, und die Kenntnis der göttlichen Gerechtigkeit ist wahre Weisheit und Tugend (S. 176 C).

1) Es finden sich hier Anspielungen auf Isokrates (Bergk, Fünf Abhandlungen S. 18 ff.; Dümmler, Akademika S. 62 f.). Am deutlichsten spielt S. 172 C (*οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι*) auf Isokr. XIII 20 *τῶν περὶ τὰς ἔριδας κυλινδουμένων*) an; die Replik des Isokrates findet sich XV 30.

Hierin hat man, wie gesagt, die eigentliche Antwort auf die Frage, was das Wissen sei, zu finden gemeint. Durch diese Auseinandersetzung soll festgestellt sein, daß das Wissen und die Vorstellung sich durch ihre Objekte unterscheiden; das Objekt des Wissens sind die Ideen, das der Vorstellung sind die Einzeldinge.[1]) Diese Lehre hat Platon in der Tat früher vorgetragen, nämlich im *Staate*, aber sie ist von der hier gegen sie geübten Kritik nicht unberührt geblieben. Die Lehre des *Theaetetos* unterscheidet sich ja, wir wir schon gesehen haben (o. S. 288), von der des *Staates* eben dadurch, daß auch die Objekte der Vorstellung als seiend bezeichnet worden sind. Die Vorstellung, die schon im *Menon* eine relativ anerkannte Stellung erhielt, welche sie noch im *Staate* behauptete (s. o. S. 210f.), wo sie jedoch neben dem Wissen als minderwertig erschien, ist nunmehr noch höher gestiegen, indem es nicht nur anerkannt wird, daß sie sich wie das Wissen gegen das Seiende richten kann, sondern auch die „Rechenschaft", wodurch sich das Wissen von der Vorstellung unterscheiden sollte, sich als etwas Unbestimmbares gezeigt hat. Wie es nämlich den in der Digression erwähnten Philosophen möglich sein sollte, vom Wesen der Gerechtigkeit — das Platon ja im *Staate* bestimmt hatte — Rechenschaft zu geben, erfahren wir ja nicht[2]); und wenn sie auch ein Wissen von der Gerechtigkeit erlangt haben, sehen wir doch nicht dessen Nutzen und Verwendbarkeit auf die Einzelfälle des Lebens ein. Hier gilt unbedingt die Kritik, welche gegen die Lehre gerichtet wurde, daß die Seele, wie ein Taubenschlag die Tauben, die verschiedenen Arten des Wissens (von den Ideen) enthalte. Wie wird es möglich, die Einzelfälle mit den allgemeinen Ideen zusammenzuhalten und jeden Fall der richtigen Idee unterzuordnen? Platon versteht nicht mehr das Band zwischen Idee und Wirklichkeit zu knüpfen; er weiß nicht, wie ihr gegenseitiges Verhältnis aufzufassen sei. Und derselbe Zwiespalt zeigt sich bei der Schilderung des Philosophen: im *Staate* (VII, S. 519 D) wurde es von

1) Bonitz[3] S. 90 f.

2) In früheren Dialogen lehrte Platon, daß das Wissen von den Ideen aus der Präexistenz mitgebracht wurde. Dieselbe Lösung des Problemes findet Ribbing (Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre I, S. 171 ff. = S. 147 ff. der Originalausgabe) auch im *Theaetetos* angedeutet, dort nämlich, wo Sokrates von seiner Hebammenkunst redet, durch die er die angeborenen Gedanken seiner Schüler hervorzulocken versteht (S. 149 A ff.). Allein wie es zugeht, daß diese Gedanken sich als ein Wissen befestigen (vgl. *Menon* S. 86 A, 98 A), wird ja nicht angegeben, und im Gespräch selbst zeigt sich jene Kunst des Sokrates auch außerstande, ein positives Resultat hervorzubringen.

den Philosophen verlangt, daß sie, nachdem sie das Licht der Ideenwelt geschaut hatten, in die Höhle zurückkehren sollten, um ihre Mitmenschen kraft ihrer Einsicht auch in praktischen Verhältnissen zu unterstützen; im *Theaetetos* sind die Philosophen weltfremd geworden — fast wie im *Gorgias*. Man könnte natürlich einwenden, daß der Pessimismus des *Theaetetos* wie der des *Gorgias* einer früheren Entwickelungsstufe Platons angehören müsse als die frohe Zuversicht des *Staates*. Allein aus Stimmungsumschlägen, die ja von äußeren Umständen stark abhängig sind, lassen sich solche Folgerungen nicht ziehen. Wichtiger ist es, daß sich im *Theaetetos* neben dem auf praktische Verhältnisse gerichteten Pessimismus ein Zweifel an der Richtigkeit der in früheren Dialogen gelehrten Theorien gezeigt hat.

Aber dennoch wollte Platon seine Ideale nicht fahren lassen. Sein Sokrates, den er hier zum letztenmal mit lebendiger Anschaulichkeit und mit persönlicher Färbung zeichnet, verliert trotz des kümmerlichen Erfolges den Mut nicht, sondern tröstet Theaetetos mit der Betrachtung, es sei doch ein Vorteil, daß seine Hebammenkunst dessen Geistesfrüchte als nicht lebensfähig erwiesen hätte (S. 210 B—C). Und neben dem Zweifel findet sich auch eine lebenskräftige Polemik gegen die Philosophen, welche nach Platons Ansicht kein rechtes Verständnis für den hohen Wert des Wissens hatten, namentlich gegen Antisthenes und überhaupt gegen alle, die mit Heraklit die Dinge sämtlich als fließend betrachteten. Denn hinter allen Irrtümern steht die Lehre Heraklits: wenn alles fließt, ist das Denken ohnmächtig, und es geht uns nicht besser, wenn wir durch Auflösung aller Dinge in ihre Grundelemente die Erkenntnis zu gewinnen suchen, denn auch den Grundelementen gegenüber ist das Denken ohnmächtig.

Somit scheint es für Platon ein naheliegender Gedanke, auf dem entgegengesetzten Wege ein befriedigendes Resultat zu erstreben, nämlich durch Anschluß an den großen Gegner Heraklits, Parmenides, um mit ihm die Einheit in der Vielheit und das Feststehende mitten im Fließenden zu suchen und dadurch eine Erklärung der Existenz zu erlangen. Mit Heraklit stimmen alle Weisen überein außer Parmenides, heißt es (S. 152 E), und Parmenides und seine Schüler werden als die schroffsten Gegner der Herakliteer bezeichnet, ohne daß Sokrates es jedoch wagt, sich ihnen ganz anzuschließen (S. 180 D—181 B). Nach der Widerlegung der Herakliteer spricht Theaetetos auch den Wunsch nach einer Prüfung der gegnerischen Lehre aus, aber Sokrates will sich nicht darauf einlassen, sowohl aus Furcht, den Faden des Gespräches völlig zu verlieren, als aus Ehr-

furcht vor dem großen Parmenides (S. 183 E). Diese Ehrfurcht hat Platon ohne Zweifel selbst geteilt; vielleicht ist seine Ungeneigtheit, sich mit Parmenides einzulassen, jedoch auch durch die unbestimmte Furcht veranlaßt, daß dessen Philosophie auf seine eigene Ideenlehre eine verhängnisvolle Einwirkung ausüben möchte. Daß eine solche Furcht wohl begründet war, wird sich bald zeigen.

Mit der Polemik gegen die Herakliteer und der Ehrfurcht vor Parmenides stimmt auch die Einleitung des Dialoges. Von der Form dieser Einleitung und dem Zusammenhange derselben mit dem Hauptgespräch, sowie von den chronologischen Folgerungen, die daraus gezogen werden können, ist in einem früheren Abschnitt gehandelt worden (s. o. S. 48 ff.). Da das Hauptgespräch im *Theaetetos*, trotzdem es referiert wird, in einfach dramatischer Form mitgeteilt wird, so daß die Vorteile, die sich sonst aus der referierenden Form darbieten, nicht erzielt werden, scheint die Einleitung ganz überflüssig zu sein. Es herrscht auch fast allgemeine Einigkeit darüber, daß die Einleitung bloß den Zweck hat, auszudrücken, daß der Dialog den megarischen Freunden Platons, bzw. deren Andenken, gewidmet ist. Aber die Megariker, besonders Eukleides, der in der Einleitung die Hauptrolle spielt, schlossen sich ja eben dem Parmenides an.[1]) Wenn also Platon in der Einleitung den Eukleides gewissermaßen zum Verfasser des Dialoges macht, äußert er dadurch seine Sympathie für seine und des Parmenides philosophische Gedankenrichtung.[2])

Nachdem hiermit die philosophische Stelle des *Theaetetos* bestimmt ist, sind noch einige chronologische Anhaltspunkte äußerer Art zu betrachten. Während das Hauptgespräch in die Zeit verlegt ist, gerade bevor Sokrates sich in die königliche Stoa begeben mußte, wo über die von Meletos gegen ihn gerichtete Klage verhandelt werden sollte (S. 210 D), fällt das einleitende Gespräch in eine Zeit, da Theaetetos verwundet und erkrankt aus einem Lager bei Korinth nach Athen gebracht wurde (S. 142 A). Es war in früherer Zeit die allgemeine Ansicht, daß hiermit auf Ereignisse des Korinthischen Krieges im Jahre 394 oder in den nächstfolgenden Jahren[3]) angespielt werde.

1) Diog. Laert. II 106.

2) Mit Unrecht leugnet Rohde (Kleine Schriften I, S. 261), daß die Widmung an Eukleides eine Abhängigkeit Platons von dessen philosophischen Anschauungen bedeute, weil er im *Sophistes*, der Fortsetzung des *Theaetetos*, die Megariker bekämpfe. Im *Sophistes* steht Platon, wie wir nachher sehen werden, nicht mehr auf dem Standpunkt des *Theaetetos*.

3) Xen. Hell. IV 2. Diodor. XIV 86.

Dagegen haben mehrere Gelehrten behauptet, daß auf Ereignisse des Jahres 368 angespielt werde.[1]) Diese Frage läßt sich in der Tat gar nicht entscheiden, aber fällt auch wenig ins Gewicht, weil die Abfassungszeit nur nach einer Richtung hin von der angenommenen Zeit des einleitenden Gespräches abhängig ist. Wenn auch die Kriegsbegebenheiten von 394 gemeint sind, kann der Dialog dennoch sehr wohl nach 368 abgefaßt sein.

Es will auch wenig besagen, daß S. 174 D ff. von Lobreden über Tyrannen und Könige gesprochen wird, obgleich uns Isokrates in seinem nach 374 geschriebenen *Euagoras* mitteilt, daß bis dahin keine geschriebenen Lobreden auf Zeitgenossen existierten[2]); auf solche rhetorische Behauptungen kann man sich nicht verlassen. Mit übergroßem Scharfsinn hat man ferner auszurechnen versucht, woran Platon gedacht haben könne, wenn er S. 175 A von Leuten redet, die sich rühmten, im fünfundzwanzigsten Glied von Herakles abzustammen; namentlich hat man auf verschiedene spartanische Könige geraten. Allein ganz davon abgesehen, daß die Zahl 25 gar nicht genau zu nehmen ist, gibt eine solche Zeitbestimmung jedenfalls nur eine obere Zeitgrenze für die Abfassungszeit des Dialoges; wenn auch in irgendeiner im *Theaetetos* berücksichtigten Schrift von einem Könige mit fünfundzwanzig Ahnen die Rede war, braucht der Dialog selbst keineswegs unmittelbar danach abgefaßt zu sein. Daß S. 165 D von Peltasten geredet wird, bietet keinen Grund zu der Annahme, daß der Dialog kurz nach dem Korinthischen Kriege, in dem der Athener Iphikrates sich mit großem Geschick der Peltasten bedient hatte, abgefaßt sei; denn diese Truppengattung kam ja doch nicht später außer Gebrauch.[3])

Mit größerem Recht könnte man sich versucht fühlen, in den verzagten Äußerungen Platons (in der Digression) in bezug auf die Unfähigkeit der Philosophen, sich in praktischen Angelegenheiten zu

1) Xen. Hell. VII 1. Diodor. XV 68. Als Vertreter dieser Ansicht sind zu nennen Munk (Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften S. 394), Ueberweg (Untersuchungen S. 227 ff.) und Lutosławski (S. 386 f.).

2) Isokrates IX 8.

3) Die oben angeführten Argumente sind, insoweit sie für eine frühere Abfassungszeit sprechen, namentlich von Zeller vorgeführt (Sitzungsberichte der preußischen Akademie 1886, S. 631 ff. und 1887, S. 214 f.; Die Philosophie der Griechen II 1⁴, S. 406 f.; Archiv für Geschichte der Philosophie IV, S. 189 ff., V, S. 289 ff. [1891—92]; um eine spätere Abfassungszeit zu erweisen, bedienen sich deren Bergk (Fünf Abhandlungen S. 3 ff.) und Rohde (Kleine Schriften I, S. 256 ff.). Sie sind aber sämtlich ohne Wert.

helfen, Anspielungen auf das Mißgeschick zu finden, das Platon bei seiner Einmischung in die politischen Verhältnisse von Syrakus während seiner zweiten sizilischen Reise (367—66) begegnete.[1]) Dadurch würden wir für den oben (S. 293 f.) beobachteten Stimmungswechsel Platons eine passende Erklärung gefunden haben. Allein ein solcher Zusammenhang ist ja nicht nachweisbar.[2]) Aus äußeren Kriterien ist mit Sicherheit nur so viel zu schließen, daß der *Theaetetos* nach 394 abgefaßt ist; die inneren Kriterien nötigen uns aber, viel weiter herunterzugehen.[3])

Wir müssen uns daher darauf beschränken, festzustellen, daß die Betrachtung des Inhaltes in Übereinstimmung mit den Untersuchungen der Sprache und der dialogischen Einkleidung gezeigt hat, daß der *Theaetetos* die Dialoge *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Kratylos*, *Symposion*, *Phaedon* und *Staat* voraussetzt. Nur mit Rücksicht auf den *Phaedros* finden sich keine entscheidenden Kriterien, aber dieser Dialog gehört jedoch nach seiner ganzen Geistesrichtung mit den vorausgehenden zusammen, während der *Theaetetos* die neue, kritische Reihe der Dialoge einleitet. Lutosławski hat sogar die Kühnheit, zwischen den beiden Dialogen einen Zeitraum von zwölf Jahren (379—367) anzusetzen, indem er die Äußerungen Platons gegen die schriftstellerische Tätigkeit im *Phaedros* mit einer nachfolgenden längeren Abbrechung derselben in Verbindung setzt.[4]) Diese Kombination ist zwar scharfsinnig, aber ihre Richtigkeit läßt sich nicht nachweisen, weil der *Phaedros* sehr gut mehrere Jahre nach 379, und der *Theaetetos* mehrere Jahre vor 367 abgefaßt sein kann. Es steht jedoch fest, daß sich an dieser Stelle eine Kluft befindet; wir werden nachher sehen, daß der Standpunkt Platons sich noch weiter umändern sollte.

Wir haben gesehen, daß Platon im *Theaetetos* namentlich gegen Heraklit und die Philosophen, die sich als dessen Schüler betrachteten, ins Feld zog. Es muß aber wohl in Erinnerung behalten werden, daß Platon selbst dem Heraklit sehr viel verdankte. Nach Aristoteles' Zeugnis wäre Platon in seiner Jugend durch Verkehr mit

1) Lutosławski S. 397 f.

2) Ganz umgekehrt folgert Gomperz (II, S. 444), daß Platon nach seinem politischen Schiffbruch an die Ungeschicktheit der Philosophen nicht habe erinnern können, weil er sich sonst dem Spott ausgesetzt hätte.

3) Die Annahme Chiappellis (Archiv für Geschichte der Philosophie XVII, S. 320 ff.), wonach allein die Digression späteren Ursprunges sein sollte, ist nach obigen Auseinandersetzungen überflüssig. 4) Lutosławski S. 398.

dem Herakliteer Kratylos zu der Erkenntnis gelangt, daß alles Sinnliche sich in stetigem Fluß befinde und deshalb nicht Gegenstand des Wissens sein könne, und an dieser Erkenntnis hätte er auch später festgehalten. Weil er aber des Wissens nicht entbehren konnte, hätte er die Theorie aufgestellt, daß nur die übersinnlichen und bloß dem Gedanken zugänglichen Ideen in Wahrheit wirklich seien.[1]) — Auf diese Weise ist die Ideenlehre mit der herakliteischen Philosophie nicht unvereinbar. Aber dennoch wird im *Theaetetos* auf die Ideenlehre als auf eine vermeintliche Lösung der Schwierigkeiten nicht hingewiesen; im Gegenteil scheinen sich auch gegen diese Weltauffassung bedenkliche, wenn auch noch nicht bestimmt formulierte, Schwierigkeiten zu erheben.

Im *Theaetetos* (S. 180D—181B) wurden Parmenides und seine Anhänger als Gegner der Herakliteer hingestellt, und Sokrates kündigte eine Erörterung der Lehren beider Schulen an. Das sokratische Kreuzverhör wird auf diese Weise von einzelnen Personen auf ganze philosophische Systeme übertragen.[2]) Jedoch sträubte sich am Ende Sokrates gegen eine Prüfung des Parmenides und erklärte vielmehr, daß er aus Ehrfurcht vor Parmenides, den er in seiner Jugend getroffen hätte, und dessen Tiefsinn er in hohem Maße bewunderte, von der Kritik ablassen wollte (S. 183E).

Man hat an dieser Stelle des *Theaetetos* eine Anspielung auf den Dialog *Parmenides*, der somit älter sein müßte als jener, zu finden gemeint.[3]) Allein die Worte, womit Sokrates sich über Parmenides äußert, sind so allgemein gehalten, daß nichts daraus zu schließen ist.[4]) Platon will wahrscheinlich nur andeuten, daß er selbst tiefe Gedanken bei Parmenides gefunden hat, und daß diese Gedanken

---

1) Arist. Metaphys. *A* 6, S. 987a 32 ff., vgl. *M* 4, S. 1078b 12 ff., wo die Genesis der Ideenlehre noch deutlicher dargestellt wird.

2) So Campbell in der Ausgabe des *Staates* II, S. 37.

3) So z. B. Campbell, der überhaupt zahlreiche Übereinstimmungen zwischen dem *Parmenides* und dem *Theaetetos* nachweist (Classical Review X, S. 129 ff. [1896]). Vgl. auch Gomperz II, S. 592. Früher hatte übrigens Campbell den *Parmenides* zwischen dem *Theaetetos* und dem *Sophistes* angesetzt (Einleitung zum *Politikos* S. LVIII).

4) Dagegen weist der *Sophistes* S. 217C deutlich auf den *Parmenides* zurück. Daß des Zusammentreffens von Sokrates und Parmenides in den beiden Dialogen in ganz verschiedener Weise Erwähnung getan wird, hat Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVIII, S. 1) klar ausgesprochen, nachdem es schon von Zeller (Platonische Studien S. 191) angedeutet war. Vgl. auch Lutosławski S. 409.

auch für die Entwickelung seiner eigenen Philosophie von Bedeutung gewesen sind. Es besteht in der Tat auch eine Übereinstimmung zwischen Parmenides' Philosophie und der platonischen Ideenlehre. Ebenso wie Platon war schon Parmenides von der Lehre Heraklits von der Wandelbarkeit aller Dinge abgestoßen worden, und beide suchten hinter der veränderlichen Welt der Sinne nach einer unsichtbaren Welt, in der sowohl Einheit als auch Ruhe zu finden wäre.[1]) Es besteht aber auch ein bedeutender Unterschied zwischen ihnen, indem Parmenides die Einheit viel konsequenter behauptete; während nämlich Platon eine Mehrheit von Ideen aufstellte, deren jede gegenüber den entsprechenden Einzeldingen eine Einheit ausmachte, wollte Parmenides mit seinem „Einen" die ganze Welt umspannen. Wie stark auch Platon seine Verwandtschaft mit Parmenides fühlte, ist es doch nicht zu verwundern, daß er sich veranlaßt fühlen konnte, Abrechnung mit ihm zu halten. Diese Abrechnung erfolgt im Dialog *Parmenides*, wie die mit Heraklit im *Theaetetos* stattgefunden hatte. Während sich aber im *Theaetetos* an die direkte Kritik über Heraklit eine indirekte Kritik über die Lehre, welche Platon bis dahin vorgetragen hatte, anknüpft, richtet sich die Kritik im *Parmenides* in erster Linie direkt gegen die platonische Ideenlehre, und erst nachher kommt Parmenides an die Reihe.

In formeller Beziehung weicht der *Parmenides* von allen früheren platonischen Dialogen stark ab. Die lebendige Charakteristik der auftretenden Personen, die uns noch im *Theaetetos* begegnet, fehlt im *Parmenides* sowie in sämtlichen nachfolgenden Dialogen ganz. Außerdem teilt der *Parmenides* mit den nachfolgenden Dialogen mit Ausnahme des *Philebos* die Eigentümlichkeit, daß Sokrates nicht mehr die Hauptperson ist. Hier tritt Sokrates als ein ganz junger Mann auf und unterhält sich mit dem viel älteren, hochberühmten Philosophen Parmenides, der sich ihm in jeder Beziehung überlegen zeigt. Schon dieser Zug zeigt uns, daß Platon die Richtigkeit der Lehren, die er vorher dem Sokrates in den Mund gelegt hatte, nicht mehr mit Sicherheit zu behaupten wagte.

Über die Frage, ob tatsächlich einmal zwischen Parmenides und Sokrates eine Zusammenkunft stattgefunden habe, sind die Gelehrten

1) Parmenides fragm. 8, 3—6 Diels:

ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, ξυνεχές.

immer noch uneinig.[1]) Jedoch scheinen die Gründe zu überwiegen, welche dafür sprechen, daß die Begegnung von Platon frei erfunden ist. Sie darf wohl nicht als geradezu chronologisch unmöglich bezeichnet werden, aber man muß jedenfalls den von der Zeit des Parmenides und Zenon überlieferten Nachrichten Gewalt antun, um sie mit dem, was Platon hier im Dialoge angibt, in Übereinstimmung zu bringen.[2]) Natürlich hätte Platon eine solche Begegnung nicht erdichten können, wenn nicht wenigstens eine schwache Möglichkeit dafür vorhanden gewesen wäre, aber seine sorgfältigen Bestrebungen, die Bewahrung der Tradition über jene Zusammenkunft nachzuweisen, sowie die genauen Angaben über das Lebensalter des Parmenides und Zenon (S. 127B—C), sind eben dazu geeignet, unseren Verdacht zu erregen.[3]) Die künstliche Einkleidung des Dialoges, dessen Hauptgespräch von Kephalos mitgeteilt wird, der es von Antiphon gehört hat, während dieser es wiederum von Pythodoros, der selbst Zeuge gewesen ist, gehört hat, scheint nämlich gerade den Zweck zu verfolgen, die Leser, welche möglicherweise an der Tatsächlichkeit der

1) Die Folgerung Campbells (s. o. S. 298), daß, weil die Zusammenkunft erdichtet sei, der *Theaetetos*, in dem auf den *Parmenides* angespielt wird, der spätere von den beiden Dialogen sein müsse, ist wegen der Unbestimmtheit der Anspielung ebenso unberechtigt wie die Hirzels (Der Dialog I, S. 186), daß die Zusammenkunft wirklich stattgefunden haben müsse, weil sonst der *Parmenides* für älter gehalten werden müßte als der *Theaetetos*.

2) Es wird S. 127B—C erzählt, daß Parmenides ein Alter von etwa 65 Jahren und Zenon von etwa 40 Jahren gehabt habe, während Sokrates „sehr jung" gewesen sei. Nun wird von Diog. Laert. IX 23 und 29 die „Blüte" der beiden Philosophen, die als mit dem 40. Jahre eintretend gerechnet wurde (s. Diels im Rhein. Mus. N. F. XXXI, S. 1ff.), auf 504 und 464 angegeben. Da nun das Gespräch wegen Sokrates nicht wohl früher als 450 angesetzt werden darf, muß Parmenides nach Platons Berechnung frühestens um 515 geboren sein und Zenon um 490. Nehmen wir aber an, daß die Angaben des Laertios zu früh sind, wird Parmenides von seinem Lehrer Xenophanes, dessen Zeit durch die Kolonisation von Elea (Mitte des 6. Jahrhunderts) bestimmt ist, zu weit abgerückt. Dieser müßte dann jedenfalls sehr alt gewesen sein, als Parmenides seinen Unterricht genoß.

3) Zu vergleichen ist die ebenfalls erdichtete Zusammenkunft zwischen Solon und dem älteren Kritias (Platons Urgroßvater), die im *Timaeos* erzählt wird. Hier wird S. 21A—B zwischen dem älteren und dem jüngeren Kritias ein Altersunterschied von 80 Jahren angegeben, aber trotzdem ist die Zusammenkunft chronologisch ganz unmöglich. Der jüngere Kritias, der ein Schüler des Sokrates war, kann wohl nicht vor 450 geboren sein; also müßte der ältere Kritias um 530 geboren sein, und damals war Solon doch schon lange tot.

Zusammenkunft zweifeln möchten, zu beruhigen.[1]) Es muß jedoch auch bemerkt werden, daß Platon es als ganz unsicher hingestellt hat, was es eigentlich für Leute seien, die das Referat überliefert haben. Die in der Einleitung auftretenden Personen tragen nämlich teilweise dieselben Namen, wie einige der Personen des *Staates*, ohne jedoch mit diesen identisch sein zu können.[2]) Denn der hier auftretende Kephalos soll ein Klazomenier sein, während der Kephalos des *Staates*, Vater des Lysias und des Polemarchos, aus Syrakus herstammte, und ebenso würde es recht wunderlich sein, wenn Glaukon und Adeimantos hier im *Parmenides*, wo sie im Gespräch mit Kephalos auftreten, die Brüder Platons sein sollten, weil es in diesem Falle unerklärlich sein würde, wie deren jüngerer Halbbruder Antiphon als Gewährsmann für den Bericht von einem vor so vielen Jahren geführten Gespräch auftreten könnte; wenn die Konstruktion der Tradition einen Sinn haben soll, müssen diese Brüder einer älteren Generation angehören[3]), oder sie müssen ganz erdichtete Personen sein. In dieser Gleichgültigkeit Platons persönlichen Verhältnissen gegenüber darf man auch ein Zeugnis dafür sehen, daß Platon zu altern begann. Daß die dreifache Einfassung des Gespräches keinen Beweis dafür abgeben kann, der *Parmenides* sei älter als der *Theaetetos*, ist oben ausgeführt worden (S. 52). Die Referatform verfolgt hier einen ganz besonderen Zweck und dient nicht wie in früheren Dialogen dazu, das Gespräch anschaulicher zu gestalten.

Wie es sich nun auch mit der Möglichkeit einer wirklichen Zusammenkunft zwischen Sokrates und Parmenides verhält, jedenfalls wird kein Mensch glauben, daß sie in ihrem Gespräch das Thema, worüber Platon sie reden läßt, behandelt haben. Es wird nämlich

1) Umgekehrt meint Horn (Platonstudien, Neue Folge S. 203 [Wien 1904]), Platon wolle durch diese Einkleidung seinen Lesern sagen, daß das Ganze seine eigene freie Erfindung ist. Aber darum hätte Platon doch nicht nötig gehabt, sich so viele Mühe zu geben. Es gibt zahlreiche andere Dialoge, deren Inhalt wir auch ohne eine solche Einleitung für frei erfunden halten müssen.

2) Vgl. Ast S. 244 f.

3) Hermann (S. 24) hat sich einen ganzen Stammbaum zurechtgemacht unter der Voraussetzung, daß Glaukon und Adeimantos nicht Brüder Platons seien, und ihm stimmt Stallbaum bei (in der Ausgabe S. 301 ff.) Es lassen sich aber auch andere Kombinationen denken, namentlich weil der Vater jener Brüder nicht im *Parmenides* Ariston genannt wird, wie er allerdings im *Staate* heißt. Es liegt nämlich kein Grund vor, mit Hermann zu bezweifeln, daß Platon im *Staate* mit Glaukon und Adeimantos seine eigenen Brüder meint. Vielmehr ist es gerade wegen des doppelten Kephalos wahrscheinlich, daß die gleichnamigen Personen des *Staates* und des *Parmenides* nicht dieselben sind.

die völlig entwickelte platonische Ideenlehre vorgenommen, und zwar ohne lange Einleitung. Parmenides und sein Schüler Zenon unterhalten sich mit dem jungen Sokrates. Das Gespräch knüpft sich an eine soeben vorgelesene Schrift Zenons, worin der Beweis versucht worden ist, daß das Seiende (τὰ ὄντα) keine Vielheit sein könne; wenn es nämlich eine Vielheit wäre, müßten die einzelnen Teile unter sich sowohl ähnlich als unähnlich sein; dies sei aber unmöglich (S. 127D—E). Von Sokrates dazu veranlaßt, erklärt Zenon, es sei damit seine Absicht, Parmenides' Lehre von der Einheit des Seienden auf indirektem Wege zu unterstützen. Gegen Zenon wendet nun Sokrates ein, nichts spreche dagegen, daß dasselbe Ding entgegengesetzte Prädikate (z. B. ähnlich und unähnlich) oder Anteil an entgegengesetzten Ideen haben könne; dagegen würde er sich überaus wundern, wenn jemand beweisen könnte, daß die entgegengesetzten Ideen (z. B. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit) selbst zusammenfallen könnten. Auch mit Rücksicht auf die Einheit und die Vielheit soll nach seiner Ansicht dasselbe Verhältnis gelten: ein Ding kann sehr gut zugleich eine Einheit und eine Vielheit sein, aber die Einheit selbst kann niemals eine Vielheit sein, und die Vielheit nie eine Einheit (S. 128E—130A).

Diese Theorie stimmt genau mit dem *Phaedon*, wo gelehrt wird, daß Simmias sehr gut größer als Sokrates und kleiner als Phaedon sein kann, obgleich Größe und Kleinheit an sich unvereinbare Ideen sind (*Phaed.* S. 102Bff., vgl. S. 74B—C). Nun eröffnet Parmenides eine Kritik gegen die Ideenlehre und fragt zuerst Sokrates, ob er auf allen Gebieten eine solche Unterscheidung von Ideen und Dingen mache. Sokrates erwidert, daß er an solche Ideen wie Ähnlichkeit, Einheit usw. unbedingt glaube, wie auch an die Ideen des Gerechten, des Schönen und des Guten; dagegen sei er in bezug auf die Idee des Menschen, des Feuers, des Wassers u. ä. zweifelhaft gewesen (S. 130B—C). Es sind ja auch tatsächlich Ideen der ersteren Art, die zuerst von Platon aufgestellt worden sind; dagegen heißt es im *Staate* (X, S. 596A), daß für alles, wofür es einen gemeinsamen Namen gibt, Ideen angenommen werden müssen. Es ist daher eine wohl begreifliche Frage des Parmenides, ob Sokrates auch von Haaren, Ton und Schmutz Ideen annehme (S. 130C). Da Sokrates sich zu einer solchen Folgerung unwillig zeigt, muß er sich eine väterliche Ermahnung des Parmenides gefallen lassen (S. 130D—E).

Schon dadurch ist der Ideenlehre ein Teil ihrer Erhabenheit verloren gegangen, und zwar nur deshalb, weil sie konsequent durch-

geführt worden ist. Es ist auch leicht zu verstehen, daß die Schönheit der Ideenwelt in früheren Dialogen mit so großer Begeisterung beschrieben worden ist, weil Platon ja im *Symposion* eben mit der Idee des Schönen begonnen hatte; wenn es aber jetzt nötig wird, neben der Idee des Schönen eine Idee des Häßlichen anzunehmen, wo bleibt dann die Schönheit der Ideenwelt? Und denken wir uns, daß die Seelen, wenn sie, wie es der *Phaedros* beschreibt, während ihrer Präexistenz eines Schimmers der Ideen außerhalb des Himmelsgewölbes gewahr werden, unter anderem auch den Schmutz des irdischen Lebens in idealer Gestalt erblicken, dann stellt sich die Frage ein, ob die Ideenwelt in der Tat einen höheren Wert als die irdische Welt besitze.

Aber auch davon abgesehen, erhebt sich eine sehr schwierige Frage: welches Verhältnis besteht zwischen den Ideen und den Dingen? Wenn von der aus früheren Dialogen bekannten Theorie, daß die Dinge an den Ideen teilhaben, ausgegangen wird, muß gefragt werden, ob jedes Ding an der ganzen Idee oder nur an einem Teil derselben teilhabe (S. 131A). Im ersten Falle ist es unerklärlich, wie dieselbe Idee gleichzeitig in mehreren Dingen sein könne — die Vorstellung von der Anwesenheit der Idee in den Dingen wird also hier mit der von der Teilnahme der Dinge an der Idee vermischt (S. 131A—B) —; im zweiten Falle müssen wir annehmen, daß die Ideen ebenso wie die Dinge aus Teilen bestehen, und ihre Einheit geht dann verloren. Dieses Problem ist dasselbe, das uns von einer anderen Seite gesehen im *Theaetetos* begegnete, wo es sich als unmöglich zeigte, zu entscheiden, ob das Ganze mit der Summe der Grundelemente („Buchstaben") gleich sei oder eine Einheit für sich ausmache (*Theaet.* S. 203Cff.).

Eine weitere Schwierigkeit ist die, daß, wie auch das Verhältnis zwischen der einzelnen Idee und den entsprechenden Dingen aufzufassen sei, doch deren gegenseitiger Zusammenhang voraussetzt, daß beides an demselben Dritten, einer Idee höherer Ordnung, teilhat, und auch auf diese Weise verliert die Idee ihre Einheit, weil der Prozeß ins Unendliche fortgesetzt gedacht werden muß (S. 132A—B). Dieser Einwand ist wohl der gewichtigste, der gegen die Ideenlehre erhoben werden kann, denn er zeigt, daß sie das, was man von ihr verlangte, nicht zu leisten vermöge: sie vermag nicht die Vielheit des Seienden zu einer Einheit zu vereinigen. Im *Staate* X, S. 597C, wo die Ideen als von Gott geschaffen aufgefaßt wurden, ward gelehrt, daß Gott nicht mehr als eine Idee jeder Art schaffen

könne; wollte man sich nämlich denken, daß er deren zwei geschaffen hätte, würde sofort eine dritte erscheinen, welche die Gemeinschaft jener beiden repräsentierte, und dann würde erst diese die rechte Idee sein. Auf diese Weise meinte Platon damals, daß er schließlich zur Einheit gelangen könnte. Jetzt hat ihn diese Hoffnung betrogen: die eine Idee und die vielen Einzeldinge stehen nach wie vor als eine Zweiheit einander gegenüber, und der Dualismus läßt sich nicht entfernen, wenn man nicht annehmen will, daß sowohl die Idee als die Dinge an einer neuen, höheren Idee teilhaben, und so immer weiter ins Unendliche.[1])

Sokrates sucht nun durch die Annahme auszukommen, daß die Ideen nichts als Gedanken in der Seele seien; allein diese Gedanken müßten dann einen wirklichen Gegenstand haben, nämlich die Ideen, wie wir sie vorher aufgefaßt haben, und wir stehen dann vor derselben Schwierigkeit wie vorher (S. 132 B—C). Man könnte auch annehmen, daß die Ideen bloß natürliche Muster (*παραδείγματα*) seien, und daß die Teilnahme der Dinge an ihnen nur darin bestehe, daß die Dinge den Ideen ähnlich seien — eine solche Auffassung ist uns sowohl im *Staate* als im *Phaedros* begegnet (s. o. S. 266) —; aber diese Annahme hilft uns auch nicht. Denn Ähnlichkeit ist nur durch Teilnahme an derselben Idee möglich, so daß auch bei dieser Erklärung Ideen höherer Ordnungen bis ins Unendliche fort erscheinen würden (S. 132 D—133 A).

Schließlich kommt noch eine große Schwierigkeit hinzu. Wenn wir auch Ideen annehmen, ist es uns dennoch unmöglich, zu erklären, wie die Menschen sie zu erkennen vermögen. Denn die konkreten Einzelmenschen gehören einer ganz anderen Welt an als die Ideen. Wie sollte das menschliche Wissen die einer übermenschlichen Welt angehörenden Ideen erkennen können? Nur das ideale Wissen könnte die Ideen erkennen, aber das besitzt nur die Gottheit, die dafür von der Erkenntnis der menschlichen Verhältnisse ausgeschlossen ist (S. 133 B—135 B). Diese Kritik richtet sich gegen die am Schluß des fünften Buches des *Staates* vorgetragene Lehre, daß die Ideen, und zwar sie allein, Objekte des Wissens sein können, während die

1) Mit Unrecht meint Apelt (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie S. 52 f. [Leipzig 1891]), daß der Einwand des *Parmenides* an der angeführten Stelle des *Staates* zurückgewiesen werde. Das Verhältnis ist das gerade umgekehrte. Apelt gibt auch selbst zu, daß Platon im *Staate* die eigentliche Schwierigkeit gar nicht berühre, da sie — man sieht nicht warum — für ihn keinen Sinn hätte.

Dinge bloß Objekte der Vorstellung seien; diese Lehre wurde ja auch im *Theaetetos* bekämpft (s. o. S. 288). Sie ist ja mit der schon im *Symposion* (S. 210 C—D) und deutlicher im *Phaedros* (S. 247 D—E) begegnenden Unterscheidung vom einzelnen Wissen und der Idee des Wissens unvereinbar: da den Menschen das ideale Wissen fehlt, ist die Ideenwelt überhaupt für sie ein geschlossenes Buch.[1])

Hiermit ist die Kritik der Ideenlehre zu Ende, und es hat sich gezeigt, daß Sokrates sie nicht zu entwaffnen vermag. Es ist nun aber klar, daß die hier bekämpfte Ideenlehre mit der im *Phaedon* und im *Staate* vorgetragenen genau übereinstimmt.[2]) Im *Phaedon* wird die Idee als einheitlich, nicht zusammengesetzt und unteilbar beschrieben (S. 78 C—D), ferner als unsichtbar und nur dem Gedanken zugänglich (S. 79 A); an den Ideen nimmt endlich „das andere" (τἄλλα) teil (S. 102 B). Hiermit stimmt die Darstellung des *Staates* (V, S. 475 E ff.), wo zugleich die Ideen als Objekte des Wissens bezeichnet werden, ganz überein. Gegen diese Lehre richtet sich nun eine doppelte Kritik: wie ist es möglich, daß die eine unteilbare Idee die vielen Einzeldinge an sich teilnehmen lasse? Und wie können die abstrakten Ideen von den konkreten Einzelmenschen erkannt werden?

Für uns bleibt nun die Frage zu beantworten, woher diese Kritik der Ideenlehre wohl stammen mag. Man hat schon lange beobachtet, daß der Haupteinwand gegen die Ideenlehre, daß der Zusammenhang zwischen der Idee und den Dingen, nur wenn beides an demselben Dritten teilnehme, möglich sei, unter dem Namen des „dritten Menschen" (τρίτος ἄνθρωπος) auch in Aristoteles' Metaphysik vorkommt.[3]) Hieraus folgerte Ueberweg, daß der *Parmenides* kein echtes Werk Platons sein könnte, sondern später als Aristoteles' Metaphysik geschrieben sein müßte, und zwar gerade zu dem Zweck, die Einwendungen des Aristoteles zurückzuweisen. Sonst müßte ja Aristoteles ein Plagiator sein, wenn er den von Platon selbst vorgebrachten Einwurf ohne weiteres wiederholte, ohne Rücksicht darauf, daß Platon ihn nicht nur gefunden und veröffentlicht, sondern auch zu widerlegen versucht hätte; — denn daß Platon jedenfalls mündlich einen Wider-

1) Derselbe Einwand könnte erhoben werden gegen den im *Phaedon* unternommenen Versuch, die Unsterblichkeit der einzelnen Seele durch die Verwandtschaft zwischen der Seele und den Ideen zu erweisen; von der Ewigkeit der Ideen ließe sich eigentlich nur auf die Ewigkeit der Idee der Seele schließen. Aber dieser Einwand war Platon gar nicht eingefallen, als er den *Phaedon* schrieb.

2) Die Übereinstimmung ist am klarsten nachgewiesen von Jackson im Journal of Philology XI, S. 287 ff., namentlich S. 296 (1882).

3) Arist. Metaphys. *A* 9, S. 990 b 17.

legungsversuch gemacht habe, müssen wir nach Ueberwegs Ansicht unbedingt annehmen.[1]) Der Annahme Ueberwegs, daß jener Einwand von Aristoteles herstamme, haben sich nun mehrere Gelehrten angeschlossen, ohne jedoch aus diesem Grunde den *Parmenides* als unecht anzusehen: es sei ja möglich, daß Aristoteles seinen Einwand entweder mündlich in der Akademie oder in einer jetzt verlorenen Jugendschrift vorgebracht hätte, in welchem Falle er nicht als Plagiator zu betrachten sei, weil er ihn später als nicht hinlänglich widerlegt in der Metaphysik wiederholt habe.[2]) Es gibt aber einen dritten Ausweg, der eine noch größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Da die megarische Schule in mehreren Beziehungen dem Parmenides und den übrigen eleatischen Philosophen nahestand, darf man mit gutem Grund vermuten, daß der Angriff auf die Ideenlehre gerade von den Megarikern ausgegangen sei.[3]) Man könnte dann die Echtheit des *Parmenides* aufrechthalten, ohne deshalb Aristoteles eines Plagiates zu bezichtigen; denn der Einwand muß dann als allgemein bekannt angesehen werden.

Daß die Einwendungen gegen die Ideenlehre überhaupt megarischen Ursprunges sind, ist schon dadurch wahrscheinlich, weil als Gegner derselben gerade Parmenides und Zenon, an die sich die Megariker besonders angeschlossen hatten, von Platon eingeführt werden. Wenn dagegen Aristoteles, der 384 geboren ist, den Haupteinwand zuerst erhoben hätte, müßten wir die Abfassungszeit des *Parmenides* später ansetzen, als es wegen der vielen Schriften, die Platon nach diesem Dialoge abgefaßt hat, ratsam ist. Daß die Megariker, die fanatischen Vorkämpfer der Einheit, sich gegen Platons Ideenlehre wenden mußten, liegt einfach darin, daß diese trotz ihres Strebens nach einer einheitlichen Weltauffassung ihr Ziel keineswegs erreicht, ja sogar einen schroffen

1) Ueberweg, Untersuchungen S. 176 ff., namentlich S. 181. Der Versuch Ueberwegs, die Unechtheit des *Parmenides* aus einem Zeugnis des Aristoteles direkt zu erweisen, ist oben S. 27 f. besprochen worden.

2) So Tocco (Ricerche platoniche S. 105 f. [Catanzaro 1876]) und Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVII, S. 1 ff.). Übrigens hatte Ueberweg selbst denselben Gedanken aufgestellt, bevor ihm noch der Zweifel an der Echtheit des *Parmenides* aufgegangen war (Rhein. Mus. N. F. IX, S. 53 [1854]).

3) So Stallbaum in der Ausgabe S. 54 ff. Socher (S. 278 ff.) hielt den ganzen Dialog für megarisch. Der Einwand vom „dritten Menschen" wird übrigens namentlich dem Sophisten Polyxenos zugeschrieben, von dem allerdings nicht überliefert ist, daß er der megarischen Schule angehört habe (Alex. Aphrodis. in Arist. Metaphys. l. c.). S. Baeumker im Rhein. Mus. N. F. XXXIV, S. 64 ff.

Dualismus aufgestellt hatte. Wir haben schon gesehen, daß Platon im *Phaedon* (S. 79 A), unmittelbar nachdem er die Ideen als wahrhaft seiend bezeichnet hatte, zwei Gattungen „des Seienden" (*τῶν ὄντων*) aufstellt: die Ideen und die Einzeldinge (s. o. S. 172). Damals scheint Platon noch nicht bemerkt zu haben, daß gerade das Streben nach der Einheit, das sich in der Ideenlehre betätigte, an einer anderen Stelle einen Dualismus mit sich führte. Darauf haben ihn nunmehr die Megariker, denen Platon sich, als er den *Theaetetos* schrieb, geistig verwandt fühlte, aufmerksam gemacht — und Platon hat die Berechtigung des Einwandes anerkannt.

Aber hat Platon denn nicht im zweiten Teil des Dialoges sämtliche Einsprüche zurückgewiesen? Oder hat er es nicht in anderen Dialogen getan, oder vielleicht mündlich, wie Ueberweg meinte? Die älteren Platonforscher betrachteten es als über jeden Zweifel erhaben, daß Platon selbst die Einwendungen widerlegt oder jedenfalls zu widerlegen versucht hätte. Eher als zuzugeben, daß Platon so ernsthafte Einwendungen gegen die Ideenlehre gekannt und ohne einen Versuch der Widerlegung selbst vorgebracht hätte, nahm man seine Zuflucht zu dem von Socher, Ueberweg und Schaarschmidt gewählten Ausweg, den *Parmenides* als unecht zu stempeln. Es ist allerdings die zunächst liegende Annahme, daß der Dialog selbst in seinem zweiten Teil die Widerlegung bringe. Allein eine genauere Betrachtung, die sofort erfolgen wird, zeigt, daß es sich nicht so verhält, was auch schon längst eingesehen wurde und jetzt fast allgemein zugegeben wird. Schon Schleiermacher, der merkwürdigerweise im *Parmenides* sowie im *Phaedros* eine „Jugendlichkeit" Platons zu finden meinte[1]), obgleich diese beiden Dialoge voneinander so überaus verschieden sind, erklärte, daß die Lösung des im *Parmenides* aufgestellten Rätsels in anderen Dialogen zu finden sei: „durch genaue Vergleichung der reineren oder höheren Erkenntnis und der empirischen, ferner durch die Lehre von der ursprünglichen Anschauung und der Rückerinnerung"; infolgedessen müßte der *Parmenides* früher geschrieben sein als die Dialoge, in denen diese Gegenstände behandelt werden.[2]) Noch charakteristischer sind die Äußerungen Zellers. Er gibt zu, daß Platon im *Parmenides* nicht einmal den Versuch macht, die Einwendungen gegen die Ideenlehre zu widerlegen; „wir können daher", meint er, „nur aus anderen Gesprächen und aus dem Zusammenhang des ganzen Systemes abnehmen, wie auf diese beiden Fragen in

1) Schleiermacher I 1, S. 48. 2) Schleiermacher I 2, S. 105 f.

Platons Sinne zu antworten wäre"; ja diese Methode soll uns sogar erkennen lassen, „in welcher Weise sich den Schwierigkeiten der eleatischen Metaphysik durch die Ideenlehre entgehen läßt".[1]) Zeller betrachtet es als unbestreitbar, daß Platon „die Einwürfe gegen die Ideenlehre unmöglich selbst vortragen könnte, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß seine Lehre nicht davon getroffen werde".[2]) Aber diese Voraussetzung ist völlig unberechtigt; niemand verbürgt uns, daß Platon ungeachtet der geradezu vernichtenden Einwendungen seine Lehre unbeirrt festgehalten habe. Wenn wir im *Parmenides* eine direkte Kritik des *Phaedon* und des *Staates* und nirgends eine Widerlegung dieser Kritik vorfinden, läßt sich daraus mit Recht nur folgern, daß die Kritik von dem, der sie vorgebracht hat, als völlig berechtigt anerkannt worden ist.

Es bleibt also für den, der festhalten will, daß die Einwendungen für Platon nicht entscheidend gewesen seien, nur die Möglichkeit übrig, daß sie im zweiten Teil des Dialoges widerlegt werden. Wir müssen daher diesen zweiten Teil genauer untersuchen.

Nach Widerlegung der von Sokrates verteidigten Ideenlehre macht ihn Parmenides darauf aufmerksam, daß die Preisgebung der Ideenlehre eine sehr bedenkliche Sache sein würde, weil man in diesem Falle nichts haben würde, auf das man seinen Gedanken richten könnte, so daß es überhaupt unmöglich sein würde, ein Gespräch zu führen (S. 135 B—C). Es droht die Gefahr, in die fließende Unbestimmtheit Heraklits zurückzufallen, gegen die ja Platon im *Theaetetos* seine Kritik gerichtet hatte. Zum Gebrauch bei der erforderlichen Untersuchung über jene große Frage empfiehlt Parmenides die von Zenon am Anfang des Gespräches angewendete Methode, jedoch mit der Erweiterung, daß nicht nur eine Voraussetzung aufgestellt und auf ihre sämtlichen Konsequenzen hin untersucht, sondern auch nachher die entgegengesetzte Voraussetzung in derselben Weise behandelt werde (S. 135 D—136 A). Zugleich haben wir aber auch eine Erweiterung der von Platon im *Phaedon* (S. 101 D—E) empfohlenen Methode, indem dort nur von einer mittelst Voraussetzungen geführten Untersuchung geredet wurde, ohne daß von der Notwendigkeit einer Gegenprobe die Rede wäre. Jetzt schlägt Platon den „längeren Weg" ein, auf den er im *Staate* hingedeutet hatte (s. o. S. 213).

Während Zenon von der Voraussetzung ausgegangen war, daß das Seiende eine Vielheit sei, um hernach deren Unrichtigkeit aus

1) Zeller II 1⁴, S. 650 f. 2) Zeller II 1⁴, S. 745.

ihren Folgen zu erweisen, zieht Parmenides es vor, von der Einheit, die ja auch dem System des historischen Parmenides zugrunde lag, als Voraussetzung auszugehen; es ist dann seine Absicht, durch eine dialektische Erörterung dieser Voraussetzung das Beispiel einer mustergültigen philosophischen Untersuchung zu geben. Der von ihm aufgestellten Forderung gemäß gilt es also zunächst zu untersuchen, welche Konsequenzen sich aus der Setzung der Einheit ergeben, und nachher, wozu die Verneinung derselben führen wird. Und beide Untersuchungen werden in bezug sowohl auf die Einheit selbst als auf das andere (τὰ ἄλλα) geführt, so daß auf diese Weise vier Untersuchungen zu führen sind. Da aber in jedem Falle die Fragen zweimal gestellt und auf zwei ganz entgegengesetzte Weisen beantwortet werden, ergeben sich im ganzen acht Abschnitte der Untersuchung.

Mit Rücksicht auf die Ausdrücke „das eine" (τὸ ἕν) und „das andere" (τὰ ἄλλα) gilt es festzuhalten, daß sie in der weitesten und abstraktesten Bedeutung zu nehmen sind. Man darf also nicht „das eine" ohne weiteres der Idee und „das andere" den Einzeldingen gleichsetzen, obschon allerdings Platon die Einheit der Idee oftmals betont und auch die Dinge durch den Ausdruck „das andere" bezeichnet (z. B. S. 131 E, vgl. *Phaed.* S. 102 B); sondern man muß annehmen, daß das Verhältnis zwischen den Ideen und den konkreten Dingen bloß ein Beispiel des Gegensatzes von Einheit und Vielheit darbietet. Somit kommt nicht nur Platons Ideenlehre, sondern auch Parmenides' Einheitslehre zur Verhandlung. Es ist indessen nicht zu verkennen, daß die abstrakte Art der Untersuchung sowohl eine gewisse Unklarheit mit sich führt als auch einige unberechtigte Folgerungen nach sich zieht; dadurch, daß immer mit so gewaltig abstrakten Ausdrücken gearbeitet wird, ist es gewiß für Platon selbst — wie es entschieden für die Leser ist — schwierig gewesen, die reelle Wirklichkeit durchweg im Sinne zu behalten. Daß aber Platon den Gegenstand der Untersuchung nicht als ein wirklich tiefgreifendes philosophisches Problem betrachtet habe, dürfen wir nicht voraussetzen.

1. Parmenides fängt damit an, daß er den Begriff der Einheit ganz abstrakt setzt und behauptet, daß, wenn man sich ernstlich eine Einheit denkt, die wirklich eine Einheit ist, dieselbe keine Teile haben und infolgedessen kein Ganzes sein könne, da der Begriff des Ganzen Teilbarkeit und somit Vielheit voraussetze; wie im *Theaetetos* S. 203 C wird also das Ganze als die Summe der Teile betrachtet (S. 137 C). Wenn die Einheit aber keine Teile hat, kann sie weder Anfang noch

Ende haben, sondern sie muß formlos, unendlich und unbegrenzt sein. Es lassen sich aber noch viele Eigenschaften nennen, welche die Einheit nicht haben kann: sie kann weder mit sich selbst noch mit etwas anderem identisch sein und weder von sich selbst noch von etwas anderem verschieden sein, weder ähnlich noch unähnlich, weder von gleicher noch von ungleicher Größe, weder älter noch jünger noch mit irgend etwas gleichalterig. Sie ist ortlos und zeitlos; sie kann überhaupt nicht sein, ist niemals gewesen und wird niemals sein; sie kann nicht ausgesprochen werden noch Gegenstand des Wissens, der Vorstellung oder der sinnlichen Wahrnehmung sein (S. 137 C—142 A).

Obgleich die Ausführung in mehreren Einzelheiten recht spitzfindig ist, sieht man doch ohne Schwierigkeit, worauf das Ganze hinausläuft. Platon will zeigen, daß der Begriff der Einheit, streng-genommen, mit Ausschließung jeder Vielheit, sich gar nicht festhalten läßt. Eine solche Einheit ist undenkbar wie das Atom (in absolutem, mathematischem Sinne) oder wie der unendliche Raum, woraus sich die Folgerung ergibt, daß die Voraussetzung des Parmenides, daß die Einheit sei (*ἓν εἰ ἔστιν*), sich selbst aufhebt und sich selbst widerspricht. Das unbedingte Festhalten der Einheit schließt gerade die Existenz der Einheit aus.

2. Allein, setzt Parmenides fort, die aufgestellte Voraussetzung (*ἓν εἰ ἔστιν*) kann auch in einer anderen Weise gedeutet werden. Wenn man sogleich damit anfängt, der Einheit Existenz beizulegen (wenn man anstatt des *ἓν* das *ἔστιν* betont), wird das Ergebnis ein anderes. In diesem Falle hat die Einheit Anteil am Sein, aber die Begriffe der Einheit und des Seins sind nicht identisch. Wir erhalten somit einen Begriff: „das eine Seiende“ oder „das seiende Eins“, der aus zwei Teilen, „dem Einen“ und „dem Seienden“, besteht, und jeder dieser Teile muß wiederum dieselben beiden Teile in sich haben — usw. ins Unendliche: die Einheit wird von einer unendlichen Mannigfaltigkeit. Dazu kommt überdies, daß, weil zwischen der Einheit an sich, die wirklich eine Einheit ist, und der seienden Einheit, die eine Vielheit ist, ein Unterschied zu machen ist, wir auch nicht ohne den Begriff der Verschiedenheit, der von den beiden genannten Begriffen verschieden ist, auskommen können. Von diesen drei Begriffen, von denen je zwei und zwei oder auch alle drei zugleich verbunden werden können, gelangen wir demnächst zu allen Zahlen. Wenn aber alle Zahlen existieren, existieren auch die Teile der Zahlen, so daß das Sein überallhin zerstreut ist und seine Teile unendlich sind; und weil

auch jeder dieser Teile einer ist, wird auch die Einheit in unendlich viele Teile zerstreut und kann kein Ganzes sein, sondern wird vom Ganzen begrenzt. Es ergibt sich also ein Resultat, das dem vorher erreichten in jeder Beziehung widerspricht; die seiende Einheit erhält alle die Eigenschaften, die vorher der Einheit an sich abgesprochen wurden: u. a. wird sie sich selbst und dem anderen ähnlich und unähnlich und Gegenstand des Wissens, der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung (S. 142 B—155 E).

Es leuchtet ein, daß die Voraussetzung sich auch in diesem Falle als sich selbst widersprechend gezeigt hat. Wir sahen soeben, daß man, wenn man die abstrakte Einheit festhält, die Existenz der Einheit ausschließt; jetzt zeigt es sich, daß die Einheit, wenn man ihre Existenz festhält, länger keine Einheit bleibt. In einem besonderen Anhang, der sich an die letzte Betrachtung anschließt, wird dann ausgeführt, daß, wenn die Einheit sowohl sein als nicht sein kann, es auch eine Zeit geben muß, in der sie entsteht und vergeht, und ebenso müssen zwischen den entgegengesetzten Zustandsformen, welche die Einheit annehmen kann, viele andere Übergänge stattfinden, da sie ja nicht zu gleicher Zeit Entgegengesetztes sein kann; die Übergänge können also nicht in der Zeit, sondern nur in einem absoluten Nu (τὸ ἐξαίφνης) stattfinden (S. 155 E—157 B).

3. Nachdem es sich gezeigt hat, daß die Voraussetzung der Einheit für die Einheit selbst zwei entgegengesetzte Folgen nach sich zieht, wird ferner gezeigt, daß sich auch für „das andere“ entgegengesetzte Folgen ergeben. Es werden von nun an die positiven Folgen zuerst behandelt. Wenn wir die Einheit voraussetzen, wird das andere zwar nicht identisch mit der Einheit, aber es erhält doch gewissermaßen einen Anteil daran. Denn das andere muß Teile haben, Teile setzen aber ein Ganzes voraus, dessen Teile sie sein können, also in gewissem Sinne eine Einheit (ἰδέα S. 157 D, vgl. *Theaetetos* S. 203 C), und dazu kommt noch, daß jeder einzelne Teil auch dadurch der Einheit teilhaft wird, daß er ein Teil ist. An sich ist also das andere eine unendliche Vielheit und unbegrenzt, dadurch aber, daß es der Einheit teilhaft wird, wird es der Begrenzung teilhaft, und so wird es auch möglich, ihm sowohl wie der Einheit alle denkbaren entgegengesetzten Prädikate beizulegen (S. 157 B—159 B).

4. Allein auch für das andere lassen sich aus der aufgestellten Voraussetzung die entgegengesetzten Folgerungen ziehen. Denkt man sich die Einheit ganz abstrakt, wird sie von dem anderen völlig getrennt, da man nicht neben der Einheit und dem anderen ein Drittes

denken kann, in dem beides sein könnte. Das andere hat somit an der Einheit keinen Teil, aber dann kann es auch nicht eine Vielheit sein, weil in diesem Falle seine einzelnen Teile Einheiten sein müßten, und es kann ihm also kein Prädikat beigelegt werden (S. 159 B — 160 B).

5. Nachdem somit die Voraussetzung der Einheit sowohl für die Einheit selbst als für das andere zu Widersprüchen geführt hat, wird auf dieselbe Weise die entgegengesetzte Voraussetzung, daß die Einheit nicht sei, einer Prüfung unterzogen; aber es ergibt sich natürlich kein besseres Resultat. Wenn man das Nicht-Sein der Einheit voraussetzt, kann das zunächst so viel heißen, daß von einem bestimmten Gebiete die Einheit ausgeschlossen wird. Aber diese ausgeschlossene Einheit ist jedenfalls ein Begriff, der erkannt werden kann, und muß dem anderen gegenüber Verschiedenheit besitzen. Obwohl sie nicht ist, muß sie doch gewissermaßen des Seins teilhaft sein, weil man ihr Prädikate, wenn auch nur negative, beilegen kann: wenn sie auch sonst nichts ist, ist sie doch jedenfalls nicht-seiend, wodurch sich auch die Möglichkeit ergibt, ihr verschiedene andere Prädikate beizulegen (S. 160 B — 163 B).

6. Anderseits: wenn wir sagen, daß die Einheit nicht ist, sprechen wir ihr das Sein ab und schließen sie somit ganz aus, so daß nichts von ihr ausgesprochen werden kann (S. 163 B — 164 B).

7. In bezug auf das andere zieht die Ausschließung der Einheit zuerst die Folge nach sich, daß innerhalb desselben gegenseitige Verschiedenheiten bestehen müssen. Das andere muß in verschiedene Komplexe zerfallen, die Einheiten zu sein scheinen, aber nicht sein können, weil es keine Einheit gibt, und außerdem werden sie alle anderen Eigenschaften zu besitzen scheinen (S. 164 B — 165 E).

8. Schließlich wird die Verneinung der Einheit in absolutem Sinne auch die Verneinung des anderen mit sich führen. Selbstverständlich kann das andere keine Einheit sein, aber es kann auch keine Vielheit sein, weil jede Vielheit aus Einheiten besteht; es kann also auch in keiner Weise vorgestellt werden. Somit führt auch diese Voraussetzung zu denselben widerspruchsvollen Konsequenzen wie die zuerst aufgestellte (S. 165 E — 166 C). —

Welche Bedeutung hat nun diese dialektische Erörterung für die Probleme, die im ersten Teil des Dialoges aufgestellt wurden? Löst sie die Schwierigkeiten, oder erhebt sie selbst noch größere Schwierigkeiten? Bestätigt sie die Ideenlehre, oder wirft sie dieselbe ganz um? Es hat sich durch die Untersuchung gezeigt, daß nur die Verbindung von Einheit und Vielheit eine befriedigende Lösung geben kann. Eine

abstrakte Einheit (1) entzieht sich jeder Erkenntnis, und eine absolute Scheidung der Einheit und des anderen (4) führt auch zur Aufhebung des anderen. Wenn man dagegen die Einheit als existierend setzt, kann man sowohl ihrer selbst (2) als des anderen (3) habhaft werden, aber an beiden Orten stellt sich die Vielheit neben der Einheit ein.[1]) Wenn schließlich die Einheit verneint wird (5—8), ergibt sich höchstens nur Unbestimmtheit (5) oder Schein (7).

Wenn nun die Einheit und die Vielheit untrennbar sind, kann man nicht zugleich die Ideen den Einzeldingen gegenüber als Einheiten betrachten und trotzdem die Ideenwelt von der irdischen Welt völlig abgetrennt halten. Wenn man die Auffassung der Ideen als Einheiten und der an denselben teilhabenden Dinge als Vielheiten festhält, ist der frühere Standpunkt Platons, daß die einzige wahre Wirklichkeit die Ideen seien, unhaltbar — ebenso unhaltbar, wie nach der soeben gegebenen Auseinandersetzung die Annahme einer Einheit ohne Vielheit sein würde, und die Ideen dürfen nunmehr auch nicht als ewig und unveränderlich aufgefaßt werden, nachdem wir gesehen haben, daß die Einheit sowohl entstehen als vergehen kann (S. 156 A—B). Ebenso unmöglich ist die Aufrechterhaltung der im *Staate* vorgetragenen Lehre, daß bloß die Ideen Gegenstände des Wissens und die Einzeldinge Gegenstände der Vorstellung sein können. Diese Lehre hat zuerst Parmenides von seinem Standpunkte aus kritisiert (S. 133 B—135 B), aber durch die weitere Untersuchung zeigt es sich, daß die Einheit abstrakt gefaßt sich zugleich dem Wissen, der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, während sie, wenn sie als seiend aufgefaßt wird, nicht nur Gegenstand des Wissens, sondern auch der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung wird. Es stellen sich also zwei Lösungen dar: entweder muß die Ideenlehre überhaupt fallen — was Parmenides als eine sehr bedenkliche Konsequenz ansieht (S. 135 B—C) — oder das Verhältnis der Idee zu den Dingen ist nicht dasselbe wie das der Einheit zur Vielheit.

Ferner behauptete Sokrates (S. 128 E—130 A), daß die entgegengesetzten Ideen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit usw., nicht vereinbar seien, während Parmenides nachher beweist, daß die Einheit, wenn sie als existierend aufgefaßt wird, von unendlicher Mannigfaltigkeit ist (S. 143 A, 144 E, vgl. übrigens schon S. 132 B). Vorher war Platon anderer Ansicht gewesen. Nicht nur lehrte er im *Staate* V, S. 479 A, daß, während alle schönen Gegenstände

1) Die positive Bedeutung der Abschnitte 2 und 3 ist namentlich von Jackson betont worden (s. o. S. 305).

sich häßlich zeigen können, die Ideen selbst unveränderlich seien, sondern auch von der Einheit lehrte er, daß sie den Sinnen nicht recht erkennbar sei, sondern sich oft als Vielheit zeige, während trotzdem die Einheit an sich (*αὐτὸ τὸ ἕν*), die nur durch Abstraktion erreicht werden könne, nichts anderes als eine wirkliche Einheit sein könne, und er lobte die Arithmetik als diejenige Wissenschaft, welche die Menschen zu klarer Erkenntnis des absoluten Gegensatzes von Einheit und Vielheit bringe (*Staat* VII, S. 524 D ff.). Auch das hat sich als eine Illusion erwiesen: Platon sieht nun ein, daß die Einheit an sich nicht nur als eine unendliche Vielheit erscheinen kann, sondern auch eine Vielheit sein kann, ja sogar sein muß, sobald man ihr nämlich Existenz beilegt.

Von eleatischen Voraussetzungen war die Kritik der Ideenlehre ausgegangen. Obgleich die Ideenlehre von Anfang an aus dem Streben nach Einheit und Zusammenhang im Dasein hervorgewachsen war, hatte sie jedoch eine, vom strengen Einheitsstandpunkte gesehen, unberechtigte Sonderung zwischen der Ideenwelt und der sinnlichen Welt mit sich geführt. Nun hat aber die dialektische Erörterung gezeigt, daß es sich mit der eleatischen Einheitslehre selbst um kein Haar besser verhält. Wir sahen Zenon auf indirektem Wege die Einheitslehre begründen durch die Behauptung, daß, wenn es eine Vielheit gäbe, die einzelnen Teile zugleich ähnlich und unähnlich sein müßten; das sei aber unmöglich. Nun gelangt aber Parmenides unter der entgegengesetzten Voraussetzung, daß die Einheit sei, zu dem Ergebnis, daß die Einheit sich selbst und dem anderen sowohl ähnlich als unähnlich sein müsse (S. 147 C—148 D), und damit hat sich Zenons Beweisführung als unhaltbar erwiesen. Aber die von Parmenides selbst aufgestellte Voraussetzung, die der Einheit, hat ja auch widersprechende Folgen mit sich geführt, ja, sie hat sich als sich selbst widersprechend gezeigt, da ja die Einheit ohne Vielheit nicht existieren kann. Wenn Platon in der Tat von den Megarikern, den Nachfolgern der Eleaten, Einwendungen gegen die Ideenlehre vernommen hat, dann hat er die Berechtigung derselben zwar zugegeben, aber er hat sie trotzdem mit einem Gegenangriff beantwortet, indem er — und zwar durch die Person des Parmenides — nachgewiesen hat, daß auch gegenüber der eleatisch-megarischen Einheitslehre, die das Band zwischen der Einheit und der Vielheit zu knüpfen nicht vermocht hatte, dieselben Einwendungen Gültigkeit haben.[1]) Wenn

1) Das Verhältnis zu den Megarikern ist von Apelt (in seinen Untersuchungen über den *Parmenides* des Plato [Weimar 1879] = Beiträge zur Ge-

wir die Antwort Platons an die Eleaten oder die Megariker in die moderne philosophische Kunstsprache übersetzen wollen, erhält sie etwa folgende Form: „Ihr behauptet von mir, daß ich zwischen den Ideen und den Einzeldingen einen Dualismus statuiere, und gebt euch selbst für die einzigen konsequenten Monisten aus. Seht ihr denn nicht ein, daß ihr in demselben Moment, wo ihr den Monismus festhaltet und den Dualismus verwerft, selbst einen Dualismus aufstellt zwischen dem, was ihr festhaltet, und dem, was ihr verwerft?“

Es muß indessen eingestanden werden, daß der Weg zu einer wirklichen Überwindung der Schwierigkeiten von Platon nur angedeutet wird. Wir erfahren nicht, ob er nach wie vor durch Annahme von Ideen das Dasein zu erklären versucht; so viel ist aber sicher, daß er, wenn er noch Ideen annimmt, jedenfalls ihr Verhältnis zu den Dingen nicht mehr als das Verhältnis der Einheit zur Vielheit auffassen kann. Das zuletzt erwähnte Verhältnis sucht er im *Parmenides* klarzulegen. Die Einheit hat hier dieselbe Aufgabe, wie vorher die Idee, die Aufgabe nämlich, in die Weltauffassung Ordnung und Zusammenhang zu bringen. Wenn es keine Einheit gibt, heißt es u. a., wird die Vielheit sich in verschiedene Komplexe sammeln, die nur scheinbar Einheiten sind, tatsächlich wird aber ein Chaos bestehen. Aber die Einheit, welche die Vielheit ordnen soll, kann nicht von derselben getrennt gedacht werden, sondern muß über die ganze Vielheit zerstreut sein. Wie es sich mit den Ideen verhält, erfahren wir also in diesem Dialoge nicht, aber die neuen Begriffe, die der Einheit und der Vielheit, werden zu einer dialektischen Auseinandersetzung benutzt, die wenigstens teilweise als ebenso bedeutungsvoll wie die Ideenlehre angesehen wird. Es ist nun von rein logischen Prozessen die Rede, von Einteilung und Zusammenfassung, die schon im *Phaedros* (S. 265 D—E) empfohlen worden waren. Diese Prozesse können auf jede Vielheit, ohne Rücksicht auf deren Wert, angewendet werden, also auch auf die unbedeutendsten Gegenstände, bei denen Sokrates die Annahme von Ideen nicht wagen durfte; dadurch wird in die

schichte der griechischen Philosophie S. 3 ff.) richtig entwickelt worden (vgl. auch Gomperz II, S. 436 ff.). Mit Unrecht betrachtet er aber die dialektische Erörterung als ein ausschließlich eristisches Spiel. Den positiven Zweck derselben, den Nachweis zu liefern, daß die Einheit und die Vielheit einander nicht entbehren können, hat Tocco (Studi italiani di filologia classica II, S. 451 [1894]) dargelegt. Wertvoll ist auch der Nachweis Horns (Platonstudien, Neue Folge S. 119 ff.), daß die vielen Trugschlüsse, die in der Tat im *Parmenides* vorkommen, nicht an der Tatsache rütteln, daß die Schlußfolgerungen an sich vollständig korrekt aus den Prämissen abgeleitet werden können.

Vielheit eine Einheit hineingebracht, und innerhalb des an sich Unbegrenzten werden Grenzen gesetzt; erst dadurch wird es möglich, daß das Dasein vom Denken erkannt und beherrscht wird.

Platon hat sich im *Parmenides* zu einer viel höheren Abstraktion erhoben als je zuvor. Früher suchte er mittelst der Ideen zwischen den verschiedenen Einzeldingen ein Band zu knüpfen, aber machte dann die Entdeckung, daß sich zwischen den Ideen und den Einzeldingen eine Kluft eröffne. Das daraus erwachsende Problem veranlaßte ihn zu einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Einheit und der Vielheit überhaupt. Nach Einheit strebte sein Denken wie das der Eleaten, aber er erkannte, daß, wenn auch die zwischen den verschiedenen Teilen der Vielheit bestehenden Klüfte mittelst der Einheit überbrückt sind, doch zwischen der Einheit und der Vielheit eine neue Kluft entsteht. Auch die mußte überbrückt werden, was nur dadurch geschehen kann, daß die Einheit und die Vielheit in eine höhere Einheit aufgehen. Die neue Theorie trägt also eigentlich denselben Geist wie die alte; sie sucht nur die Lösung des Problemes eine Stufe höher. Es gibt aber in der Tat unendlich viele Stufen — der „dritte Mensch" kehrt immer wieder.

Über die Stellung des *Parmenides* in der Reihe der platonischen Schriften sind nur wenig Worte hinzuzufügen. Nur das Verhältnis zum *Theaetetos* muß noch genauer festgestellt werden, da viele Gelehrten den *Parmenides* für den älteren dieser beiden Dialoge halten. Einige der Argumente, die hierfür sprechen möchten, sind schon vorher besprochen worden, erstens die Referatform des *Parmenides* im Vergleich zur Verwerfung derselben in der Einleitung des *Theaetetos* und zweitens der Umstand, daß im *Theaetetos* auf ein Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides angespielt wird; aber diese Gründe haben sich beide als nicht stichhaltig erwiesen (s. o. S. 52 und 298 f.). Dagegen scheint der Umstand, daß die Unterscheidung von Ortsveränderung und Qualitätsveränderung als zwei Arten der Bewegung, welche im *Theaetetos* (S. 181 C—D) als eine neue Entdeckung eingeführt wird (s. o. S. 285), im *Parmenides* (S. 138 B—C) vielmehr als ganz selbstverständlich betrachtet wird, für die umgekehrte Reihenfolge zu sprechen.[1])

Entscheidender als dies Verhältnis, das ja zur Not aus der verschiedenen dramatischen Situation erklärt werden könnte, ist indessen der Geistesunterschied, der sich in den beiden Dialogen offenbart,

1) Zeller, Platonische Studien S. 192; Lutosławski S. 366 und 410.

sowie die Veränderung, die in der philosophischen Totalansicht Platons zutage tritt. Im *Theaetetos* haben wir noch eine künstlerisch meisterhafte Charakterzeichnung und ein lebendiges dramatisches Situationsbild; im *Parmenides* dagegen sowie in sämtlichen späteren Dialogen gibt es nur eine trockene, akademische Diskussion. Im *Theaetetos* richtet sich die Kritik gegen Platons alte Gegner, gegen diejenigen, welche — aus Gedankenlosigkeit oder aus Prinzip — das Dasein als fließend unbestimmt auffaßten; Parmenides erfreute sich noch der tiefsten Ehrfurcht Platons, und der Zweifel an der Wahrheit der Ideenlehre hatte sich nur leise zu regen begonnen. Im *Parmenides* ist aber Platons Glaube an die Ideenlehre tief erschüttert, und wenn auch gerade die Beschäftigung mit den Gedanken der Eleaten diese Wirkung auf ihn ausgeübt hat, hat er jedoch auch eingesehen, daß der Versuch des Parmenides, die Rätsel des Daseins durch seine Einheitshypothese zu lösen, ebenfalls gescheitert ist. Platons Ehrfurcht vor Parmenides besteht zwar noch — sonst hätte er ihn nicht zur Hauptperson des Dialoges gemacht und Sokrates gegenüber die Ideenlehre umstürzen lassen —; aber die von Parmenides vorgeführte Kritik trifft ja gerade den Parmenides selbst, während Platon sich dadurch auf einen noch höheren Standpunkt emporschwingt.

Es genügt also nicht, im *Parmenides* eine weitere Ausführung der im *Theaetetos* aufgestellten Gedanken zu sehen: es besteht eine Kluft zwischen dem *Theaetetos* und dem *Parmenides* wie zwischen dem *Theaetetos* und den vorhergehenden Dialogen. Die Umbildung der platonischen Philosophie ist in vollem Gange und vollzieht sich schnell.

VIII. Sophistes, Politikos.

Während der *Theaetetos* und der *Parmenides*, die in ihrer Tendenz und Geistesrichtung stark voneinander abweichen, beide ein wesentlich negatives Resultat ergeben haben, schlägt Platon nunmehr wieder einen positiv ergiebigeren Weg ein — aber freilich in demselben Geiste, in dem der *Parmenides* geschrieben war, insofern als er sich auch fernerhin polemisch gegen die Eleaten wendet und seine Kritik über die Ideenlehre aufrechterhält. Wie aber im *Parmenides* die Kritik über die Eleaten dem Führer der eleatischen Schule in den Mund gelegt wurde, so bedient sich Platon auch in den folgenden Dialogen als Wortführer nicht des Sokrates, sondern eines Fremdlings aus Elea. Sokrates zieht sich aber von der Beteiligung am Gespräch noch weiter zurück als im *Parmenides*, in dem er noch einen besonderen philosophischen Standpunkt vertrat; hier sagt er nur ein paar ein-

leitende Worte und schweigt im übrigen ganz. Auch in stilistischer Beziehung eröffnet der *Sophistes*, wie wir oben gesehen haben, eine neue Ära. Hier beginnt Platons „späterer Stil": die vielen künstlichen, neugebildeten Wörter, die geschraubte Wortstellung, die Vermeidung des Hiats usw. Es muß also auch zwischen dem *Parmenides* und dem *Sophistes* eine Kluft konstatiert werden, wenn auch die Tendenz beider Werke eine ähnliche ist.

Merkwürdigerweise hat nun Platon selbst die Kluft dadurch zu überbrücken versucht, daß er den *Sophistes* als eine Art Fortsetzung an den *Theaetetos* geknüpft hat. Mit Ausnahme des eleatischen Fremdlings, der als neuer Teilnehmer hinzugekommen ist, wird das Gespräch in beiden Dialogen von denselben Personen geführt, und der *Sophistes* beginnt sogleich mit einer Hinweisung auf die am Schluß des *Theaetetos* befindliche Aufforderung zu einer Wiederaufnahme des Gespräches. Die Schlußworte des *Theaetetos* liefern jedoch keinen Beweis dafür, daß Platon schon, als er den *Theaetetos* schrieb, an eine Fortsetzung gedacht habe, da auch der *Laches*, der *Protagoras* und der *Philebos* mit einer ähnlichen Wendung abgeschlossen werden, und die Einleitung des *Theaetetos*, wo Eukleides nur von einer Vorlesung des in demselben Dialog folgenden Gespräches zwischen Sokrates, Theaetetos und Theodoros spricht, ohne Andeutung davon, daß dasselbe am folgenden Tage unter der Leitung des Eleaten fortgesetzt worden sei, zeigt zur Evidenz, daß die Hinzufügung des *Sophistes* sowie von dessen Fortsetzung, dem *Politikos*, wo auch Theaetetos sich von der Teilnahme am Gespräch zurückzieht, noch nicht geplant war, als Platon den *Theaetetos* schrieb.[1]) Erst bei der Abfassung des *Sophistes* knüpft also Platon die Verbindung mit dem *Theaetetos* — vielleicht gerade in der Erkenntnis, daß eine Kluft vorhanden sei, die er zu überbrücken versuchen müsse, wie er ja auch eben dadurch, daß er den Eleaten als Hauptperson des Dialoges auftreten ließ, die Verbindung mit seinen früheren Freunden, soweit möglich, zu bewahren versuchte.

1) Campbell in der Einleitung zum *Sophistes* und *Politikos* S. III; P. Deussen, De Platonis Sophista S. 64 (Diss. Marburg 1869); R. Christensen, Sophisterne S. 270; Bonitz, Platonische Studien[3] S. 152; Apelt in der Ausgabe des *Sophistes* S. 1. Noch weiter geht Bruns (Das literarische Porträt S. 271 ff.), welcher meint, daß Platon durch diese Anknüpfung eben den Zweck verfolge, die Leser darauf aufmerksam zu machen, daß eine ganz neue Art der Untersuchung eröffnet wird, indem nicht mehr ein zufälliges, unter alltäglichen Verhältnissen entstandenes Gespräch, sondern eine wissenschaftliche, einen bestimmten Zweck verfolgende Diskussion geschildert werden soll.

Das Thema des Dialoges wird gleich am Anfang klargestellt, indem Sokrates den eleatischen Fremdling fragt, was die Leute in Elea unter einem Sophisten, einem Staatsmann und einem Philosophen verstehen (S. 217 A). Dann sucht der Eleate die Definition eines Sophisten herauszufinden, was denn schließlich auch gelingt, und ebenso wird im *Politikos* die Definition eines Staatsmannes gesucht; dagegen hat Platon den dritten Teil der Aufgabe nicht gelöst, indem er, soviel wir wissen, einen *Philosophos* niemals geschrieben hat.

Wenn aber auch das Thema klar gestellt und energisch durchgeführt ist, liegt doch der Schwerpunkt des Dialoges keineswegs hierin. Es wird nämlich mitten in die Untersuchung vom Wesen des Sophisten, und eben durch diese veranlaßt, eine Digression eingeschoben, die nicht nur mehr als die Hälfte des Dialoges aufnimmt (S. 237 B—264 B), sondern auch an sich so schwer wiegt und so tiefgehende Probleme behandelt, daß man mit gutem Grunde die Digression als den Kern des Dialoges und die Versuche, vom Sophisten eine Definition zu geben, als dessen Schale bezeichnet hat.[1]) Indem nämlich das Wesen des Sophisten dadurch bestimmt wird, daß er einen bloßen Schein ohne Wirklichkeit zu erzeugen vermag, erhebt sich die Frage, was denn der Schein und das Unwirkliche (Nicht-Seiende) bedeute — eine Frage, die im *Theaetetos* zwar berührt, aber nicht beantwortet war —, und erst nachdem sie ihre Lösung gefunden hat, wird die ursprüngliche Frage wieder aufgenommen. Obwohl es also festgehalten werden muß, daß der wirkliche Hauptgegenstand des Dialoges in der Digression behandelt wird, folgt daraus nicht, daß der übrige Teil desselben überflüssig sei. Denn es besteht ja zweifellos ein Zusammenhang zwischen Schale und Kern, und außerdem hat Platon sich ja gewiß für die Frage interessiert, was ein Sophist — wie auch ein Staatsmann — sei, sowie für die eigentümliche Methode, mittelst welcher die Lösung des Problemes erstrebt wird.[2])

1) So schon Schleiermacher II 2, S. 125 ff. und die meisten neueren Ausleger. Nur Lagerlöf (Om dialogen Sofisten S. 91 ff. [Diss. Lund 1892]) meint, daß die Definitionsversuche für Platon die Hauptsache seien. Allein der Umstand, daß im Dialog das Herausfinden einer Definition des Sophisten immer als Hauptzweck bezeichnet wird, beweist nicht, daß Platon sich in der Tat selbst dasselbe Ziel gesteckt hat; hier wie immer ist zwischen Platon selbst und seinen Gesprächspersonen genau zu unterscheiden. Ebenso wird ja im *Staate* als scheinbarer Zweck das Herausfinden einer Definition der Gerechtigkeit aufgestellt, während doch Platon selbst einen anderen Zweck verfolgt.

2) Daß die Methode die Hauptsache sei, behauptet Grote (II, S. 399); das gilt mit größerem Recht vom *Politikos*, worüber später.

Diese Methode besteht in einer wiederholten Zweiteilung der Begriffe. Wenn die Kunst des Sophisten gefunden werden soll, müssen zunächst sämtliche Künste in zwei Teile geteilt werden, wonach untersucht wird, in welche Hälfte die Kunst des Sophisten gehöre; diese Hälfte wird dann wiederum nach irgendeinem Einteilungsprinzip in zwei Teile geteilt, und so wird die Zweiteilung immer weiter fortgesetzt, bis die Kunst des Sophisten mit zureichender Genauigkeit bestimmt ist. Wir haben früher gesehen, daß Platon im *Phaedros* (S. 265 E) die Einteilungskunst empfahl und als wahre Dialektik bezeichnete, und auch im *Parmenides* betrachtete er sie als sehr wertvoll (s. o. S. 315 f.). Diese Kunst kann nun ebensogut auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten wie auf wertvolle Gegenstände angewendet werden, und daher kann auch die Definition eines Angelfischers als Musterbeispiel für die verlangte Definition des Sophisten aufgestellt werden (S. 218 E). Bei dieser abstrakten Betrachtungsweise ist es auch ganz gleichgültig, nach welchen Rücksichten die Zweiteilungen vorgenommen werden, wodurch scheinbar ganz verschiedene Begriffe als verwandt erscheinen, wie wenn der Angelfischer und der Sophist beide als Menschen bezeichnet werden, die auf lebendige Geschöpfe — bzw. Wassertiere und Landtiere — Jagd machen.

Hieraus folgt, daß der Sophist auf unendlich viele Weisen definiert werden kann. Die Sophisten machen also nur eine künstliche Gruppe oder einen Komplex aus, der keine Einheit (vgl. *Parmenides*) und keine entsprechende Idee besitzt.[1]) Die Sophisten können aus unendlich vielen Gesichtspunkten betrachtet werden, und die von Platon gewählten sind nicht gerade schmeichelhaft. Schon im *Gorgias* (S. 465 C) hatte ja Platon die Stelle der Sophistik unter den menschlichen Tätigkeiten zu bestimmen versucht. Sie wurde dort der Rhetorik zur Seite gestellt, und diese beiden Fertigkeiten wurden auf dem geistigen Gebiete der Kunst des Gesetzgebers und der des Richters gegenübergestellt, wie auf körperlichem Gebiete die Putzfertigkeit und die Kochfertigkeit der Turnkunst und der Heilkunst; in allen Fällen wurde nämlich eine scharfe Unterscheidung gemacht zwischen der Kunst (*τέχνη*) und der Fertigkeit (*ἐμπειρία*), die nur ein trügerisches Abbild der Kunst ist und nur dem Scheine nachstrebt.

Hier wird ebenfalls die Sophistik abfällig beurteilt, ohne daß jedoch das im *Gorgias* aufgestellte Schema durchgeführt wird. Es wird sogar eingestanden, daß die Sophistik eine Kunst ist (S. 219 A),

1) Diese Konsequenz zieht nicht Platon, sondern Jackson (im Journal of Philology XIV, S. 186 f.).

nur wird sie innerhalb der Künste an einer niedrigen Stelle eingereiht. Die Künste werden in zwei Gattungen geteilt, die Kunst des Schaffens (d. h. die Kunst, das Nicht-Seiende seiend zu machen, S. 219B; vgl. *Symp.* S. 205B) und die des Erwerbens, und die Sophistik wird der letzteren Gattung zugerechnet. Die erste Definition bestimmt den Sophisten als einen Jäger: er jagt zahme Tiere, durch Überredung, in privaten Kreisen, und er empfängt Lohn von denen, die er gefangen hat; am nächsten steht er dem Schmeichler. Diese Definition stimmt reell mit dem *Gorgias*, aber nicht formell; denn hier wird die Sophistik der Schmeichelei beigeordnet, während im *Gorgias* die vier Fertigkeiten, die Sophistik und die Rhetorik, die Putzfertigkeit und die Kochfertigkeit, als Teile der Schmeichelei bezeichnet wurden. Niemand wird aber von Platon verlangen, daß er immer nach derselben Aufschrift seinen Spaß treibe.

Nachher wird der Sophist als Handelsmann beschrieben, zuerst als Großhändler, der von Stadt zu Stadt reist und geistige Werte verkauft; er tritt als Tugendlehrer auf. Aber er kann auch in seiner Heimat bleiben und sich als Kleinkrämer niederlassen, und endlich kann er auch seine eigenen Fabrikate verkaufen, wodurch wir zu verschiedenen Definitionen gelangen.[1])

In den folgenden Definitionen wird der Sophist dem Philosophen nahegestellt; er ist ein Streiter, der mit Worten streitet, nicht vor dem Gericht, sondern in privaten Kreisen, und er streitet mit Kunst: er ist ein Eristiker. Es gibt aber zwei Klassen der Eristiker: die, welche durch ihre Tätigkeit ihr Geld verlieren, und die, welche dabei Geld verdienen; die ersteren sind die Schwätzer, die letzteren die Sophisten (S. 225D—E). — Wenn wir uns erinnern, daß Eristiker eben das Schmähwort war, das Isokrates stets gegen Platon und die übrigen Philosophen schleuderte, wird es sehr wahrscheinlich, daß Platon mit dem einen Teil der Eristiker, nämlich mit denen, die wie Sokrates ihr Hauswesen vernachlässigten, um auf den Straßen allerlei Gerede zu führen, gerade die Philosophen meint; er geht auf die Bezeichnung „Eristiker" ein, zieht jedoch eine scharfe Grenze zwischen den Philosophen und den eigentlichen Eristikern. Wir finden hier dieselbe Selbstironie wie im *Phaedros* S. 270A, wo Sokrates den Rednern das philosophische Geschwätz (*ἀδολεσχία*) empfiehlt.

In der nächsten Definition wird der Sophist geradezu als sokratischer Philosoph gezeichnet. Seine Kunst gibt sich mit der Reinigung

1) Als Handelsmann war der Sophist schon im *Protagoras* (S. 313Cff.) bezeichnet worden.

ab, mit der Abtrennung des Schlechten vom Guten. Der Heilkunst und der Turnkunst entsprechen auf dem geistigen Gebiete die Kunst des Strafens und die des Unterrichtens (S. 229A).[1]) Es ist beinahe wie im *Gorgias*; nur wird die Kunst des Gesetzgebers durch die des Lehrers ersetzt, und es werden ausschließlich die echten Künste abgehandelt. Während die Sophistik im *Gorgias* als die der Gesetzgebung entsprechende Scheinkunst oder Fertigkeit bezeichnet wurde, wird sie hier als Teil der Unterrichtskunst bezeichnet. Aber der sophistische Unterricht ist ein erziehender; er wirkt jedoch nicht durch direkte Ermahnung, sondern dadurch, daß er die Leute, die Bescheid zu wissen meinen, in Widersprüche verwickelt und ihnen dadurch ihre eigene Unwissenheit deutlich macht, was ihnen sehr nützlich ist. Um es kurz zu sagen: diese edelgeborene Sophistik (ἡ γένει γενναία σοφιστική S. 231B) ist eben die Kunst des platonischen Sokrates.[2]) Wir verstehen dann auch, daß in bezug auf die Richtigkeit dieser Definition ein Zweifel ausgesprochen wird (S. 231A).

Da es durch diese vielen sich widersprechenden Definitionen nicht gelungen ist, den Sophisten zu erfassen, muß man einen anderen Weg einschlagen. Die Bestimmung, daß der Sophist in der Kunst des Disputierens und des Widersprechens ein Meister sei, wird wieder aufgenommen, und es wird hinzugefügt, daß er auch imstande sei, in dieser Kunst andere Leute auszubilden; der Sophist kann über alle Gegenstände disputieren und versteht auch anderen diese Fertigkeit beizubringen. Da aber kein Mensch allwissend ist, müssen wir annehmen, daß der Sophist einen bloßen Schein des Wissens zu erzeugen vermöge: er muß ein Nachahmer sein. In diesem Falle kann die Sophistik aber nicht, wie vorher angenommen, eine erwerbende Kunst sein, sondern sie muß eine schaffende Kunst sein. Doch schafft sie nicht auf göttliche Weise, sondern auf menschliche Weise, und sie schafft nur Bilder, und zwar Bilder, die nur eine scheinbare Ähnlichkeit mit dem Wirklichen besitzen. Der Sophist wirkt nicht mit Werkzeugen, sondern mit seiner eigenen Person, und er wirkt ohne Wissen von der Wirklichkeit, jedoch so, daß er den Eindruck zu erwecken sucht, als sei er wissend; er hat nämlich selbst

1) Es ist zu beachten, daß die Unwissenheit — ganz unsokratisch — von den drei übrigen Kardinaluntugenden geschieden wird (S. 228E); diese werden mit Strafe behandelt, die Unwissenheit mit Belehrung. Der Unwissenheit entspricht auf dem körperlichen Gebiet die Häßlichkeit, die durch Turnen geheilt wird, während die übrigen Untugenden den Krankheiten, deren sich die Heilkunst annimmt, vergleichbar sind. 2) Grote II, S. 430f.

eine Ahnung davon, daß er nichts weiß. Er wird als Ironiker bezeichnet, obgleich seine Ironie der sokratischen ganz entgegengesetzt ist. Am nächsten ist der Sophist dem Volksredner verwandt; dieser ist ebensowenig Staatsmann, als der Sophist ein Weiser ist (S. 268B).

Diese Definition ist die endgültige: der Sophist steht schließlich dem Isokrates am nächsten, der durch seine langen Reden den Schein erzeugte, als ob er allwissend sei, und sich selbst als Staatsmann betrachtete; als Erwiderung seines Angriffes auf die Philosophen bestrebt sich Platon, den Sophisten und den Philosophen, den Volksrednern und den Staatsmännern ihren rechten Platz anzuweisen.[1]) Die endlosen Einteilungen sind also doch nicht ganz wertlos.

Hiermit ist die „Schale" des Dialoges erledigt; wir kommen jetzt zum „Kern", d. h. der langen Digression, die an der Stelle eingeführt wird, wo zwischen der wirklichen und der scheinbaren Ähnlichkeit der Bilder unterschieden wird. Da erhebt sich die schwierige Frage, wie es möglich sei, etwas Falsches zu sagen oder zu meinen (S. 236E—237A); wenn man nämlich eine solche Möglichkeit annimmt, muß man auch das Sein des Nicht-Seienden annehmen, was Parmenides für unmöglich erklärt hatte (S. 237A). Es ist dieselbe Schwierigkeit, die uns schon im *Euthydemos* (S. 286C—D) begegnete, wo jedoch nur Spaß damit getrieben wurde, sowie auch im *Theaetetos*, wo es sich dagegen als überaus schwierig oder gar unmöglich zeigte, die Möglichkeit der falschen Vorstellungen zu erklären. Die Betrachtung, daß, wer etwas Falsches sagt, gar nichts sagt (S. 237D—E), erinnert an eine ganz ähnliche Betrachtung des *Theaetetos* (S. 188D—189A, s. o. S 288). Der Gesichtspunkt ist jedoch nicht ganz derselbe wie im *Theaetetos*. Dort wurde nämlich das Problem der falschen Vorstellungen hauptsächlich von der psychologischen Seite gesehen, und

1) Vgl. Jackson S. 184ff. Das Verhältnis Platons zu den Sophisten ist auch oben S. 68ff. abgehandelt worden. Zu den Ausführungen Horns (Platonstudien, Neue Folge S. 345ff.), der sich gegen die moderne Auffassung der Sophisten und des Verhältnisses Platons ihnen gegenüber mit großer Schärfe ausspricht und im *Sophistes* eine Abrechnung Platons mit der „Sophistik" sieht, ist zu bemerken, daß es unerlaubt ist, von einem festen Begriff der Sophistik auszugehen unter Verkennung der Tatsache, daß das Wort „Sophist" zu Platons Zeit noch eine schwankende Bedeutung hatte. Galt ja doch Sokrates seinen Zeitgenossen als Sophist, wie auch dieselbe Benennung von Isokrates auf sämtliche Sokratiker, Platon eingeschlossen, angewendet wurde. Der schwankende Sprachgebrauch machte ja eben die vielen verschiedenen Definitionen möglich, deren einige auf die von Platon zum Sieg gebrachte Bedeutung der Sophistik schlechthin nicht zutreffen.

es galt zu erklären, wie eine falsche Vorstellung im menschlichen Bewußtsein aufkommen könne; hier wird dagegen das Problem objektiv betrachtet, indem gefragt wird, wie das Nicht-Seiende überhaupt existieren könne.[1]) Denn eine falsche Vorstellung wird als eine Vorstellung bezeichnet von dem, was nicht ist, d. h. von dem, was dem Seienden entgegengesetzt ist; wenn aber das, was nicht ist, Gegenstand der Vorstellung werden kann, muß es in irgendeiner Weise sein (S. 240D—E).

Hier wie im *Theaetetos* stellt Platon sich die Aufgabe, die Hindernisse zu beseitigen, die sich gegen die Annahme von der Möglichkeit der falschen Vorstellungen erhoben. Denn Platon will nicht, daß der Unterschied zwischen dem Wahren und dem Falschen verwischt werde. Während aber im *Theaetetos* als Gegner die Herakliteer erschienen, richtet sich der Kampf hier gegen Parmenides, den Platon früher, wenn nicht als Bundesgenossen, so doch als Geistesverwandten betrachtete. Denn Parmenides' Lehre, daß nur das Seiende sei und das Nicht-Seiende nicht sei, ist ebenso unannehmbar wie die der Gegner; auch sie macht es unmöglich, die falschen Vorstellungen zu erklären.[2])

Die Sache liegt aber noch schlimmer. Platon selbst hatte ja im *Staate* (V, S. 477A) das Nicht-Seiende als unerkennbar bezeichnet. Nun hatte es sich im *Theaetetos* (S. 188D—189A) herausgestellt, daß das Nicht-Seiende auch nicht vorgestellt werden kann, und dadurch sind die falschen Vorstellungen unmöglich geworden; ebenso zeigt es sich nun, daß vom Nicht-Seienden auch nichts ausgesagt werden kann (S. 238A—C). Aber eben durch diese Behauptungen verwickelt man sich in Widersprüche; denn man spricht vom Nicht-Seienden, nennt es in der Einzahl und legt ihm die Prädikate undenkbar und unaussprechbar bei (S. 238D—239A). Es wird also notwendig, die Natur des Nicht-Seienden zu untersuchen; denn erst wenn die erklärt ist, werden wir die falschen Vorstellungen erklären und das Wesen des Sophisten verstehen können; wir müssen nachweisen, daß das Nicht-Seiende gewissermaßen ist, und daß das Seiende gewissermaßen nicht ist (S. 241D).

Es ist der eleatische Fremdling, der sich das Ziel steckt, den ersten Grundsatz des Parmenides zu widerlegen, wenn er auch dabei als Vatermörder angesehen werden sollte (S. 241D). Man darf ver-

1) Vgl. Deussen S. 35.

2) Ebenso stellt auch Aristoteles (Metaphys. Γ 5, S. 1009b 21) Parmenides mit den Sensualisten zusammen.

muten, daß Platon, als er diese Worte schrieb, sich die Möglichkeit gedacht habe, dieselbe Anklage könnte gegen ihn selbst gerichtet werden, wenn er gegen die Lehre einen Angriff richtete, die er selbst in seinen früheren Schriften seinem Lehrer Sokrates in den Mund gelegt hatte, eine Lehre, die nach seiner Überzeugung auch von Sokrates inspiriert war. Und wenn der Fremdling weiter sagt (S. 243B), daß er sich in jüngeren Jahren eingebildet habe, die Bedeutung des Nicht-Seienden sehr wohl zu verstehen, während dieser Begriff ihm nunmehr so viel Mühe mache, dann erinnern wir uns auch, wie leicht Platon im *Staate* (V, S. 477A) mit dem Nicht-Seienden fertig wurde, während er sich jetzt keine Vorstellung davon machen kann, ohne daß ihm der Kopf schwindelt.

Es zeigt sich indessen bald, daß die dem Nicht-Seienden anhaftenden Schwierigkeiten nicht eigentlich vom negativen Teil dieses Begriffes abhängen, sondern vom positiven. Was ist das Seiende? Was ist Wirklichkeit? Dieses Problem muß vor allem gelöst werden (S. 243C—D). Wie nämlich im *Theaetetos* (S. 200C—D) die falschen Vorstellungen nicht erklärt werden konnten, bevor das Wissen definiert war, so geht es hier mit den entsprechenden objektiven Problemen: der Begriff des Falschen und Nicht-Seienden ist unverständlich, solange das Wahre und Seiende nicht erklärt ist. Ein so tiefgreifendes Problem ist von der einfachen Frage, was denn ein Sophist sei, hervorgerufen worden.

Zuerst wird über die von früheren Philosophen versuchten Lösungen eine Übersicht gegeben (S. 242C—E), und sie zeigen sich als ungenügend. Ganz wie im *Parmenides* wird gefragt, ob ein oder mehrere Prinzipien angenommen werden müssen, und in beiden Fällen stellen sich Widersprüche heraus. Wenn man zwei Prinzipien annimmt, z. B. das Warme und das Kalte, oder was sonst zu nennen ist, muß beiden das Sein zugeschrieben werden. Aber was ist denn das Sein? Ein drittes Prinzip neben den beiden anderen, oder die Einheit beider, oder dürfte es mit Recht nur von dem einen jener beiden ausgesprochen werden? In jedem Falle geben wir die Voraussetzung auf (S. 243D—244A). Und betrachten wir umgekehrt das Ganze als eine Einheit, erheben sich dieselben Schwierigkeiten wie im *Parmenides*: wenn das eine sein soll, müssen wir neben den Begriff des einen den Begriff des Seienden stellen, und weil diese beiden Begriffe nicht identisch sein können, sind wir sogleich über die Einheit hinausgekommen (S. 244B—D). Außerdem ist auch der Begriff des Ganzen beschwerlich: wenn die seiende Einheit ein Ganzes

ist, muß sie Teile haben, und wenn das Ganze dem Seienden zur Seite steht, gibt es ja zwei Prinzipien; endlich wenn es gar kein Ganzes gibt, gibt es überhaupt nichts (S. 244E—245E). Diese Auseinandersetzung stimmt mit dem *Parmenides* S. 142Bff., ist aber kürzer; sie zieht aus der weitläufigeren Erörterung des *Parmenides* gleichsam die Summe.[1])

Da diese Untersuchung fruchtlos geblieben ist, richtet sich der Blick auf einige andere Philosophen, die auf anderen Wegen den Versuch einer Welterklärung gemacht haben. Zwei Schulen werden einander gegenübergestellt, eine materialistische und eine idealistische, die immerfort einander bekämpfen; hier gilt es, ein Urteil zu fällen (S. 246Aff.). Zuerst werden die Materialisten charakterisiert: es sind Leute, die nur an das glauben, was mit Händen zu ergreifen ist. Sie werden aber von den Idealisten angegriffen, welche das, was die Materialisten Sein (*οὐσία*) nennen, als „bewegliches Werden" (*γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην* S. 246C) bezeichnen und das zerschlagen, was jene Körper und Wirklichkeit nennen. Diese Kritik der Idealisten über die Materialisten erinnert stark an die Kritik über die Herakliteer, die wir im *Theaetetos* gefunden haben. Es wurde dort ja eben auch gezeigt, daß die Herakliteer nicht das eigentliche Sein, sondern nur das Werden, das „bewegliche Sein" (*φερομένην οὐσίαν* S. 179D) auffassen können. Trotzdem geht es nicht, die Materialisten im *Sophistes* mit den Herakliteern zu identifizieren, denn im *Theaetetos* werden ja die „Uneingeweihten", die nur an das glauben, was mit Händen zu ergreifen ist, und nicht ans Werden (S. 155E), d. h. die Materialisten, gerade den Herakliteern, deren Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen von Platon konstruiert wird, entgegengesetzt (s. o. S. 283).

Hier liegt also ein scheinbarer Widerspruch vor. Aber auch im *Sophistes* richtet Platon sich nicht direkt gegen die Materialisten, sondern er bestrebt sich, deren Standpunkt in einer solchen Weise umzubilden, daß eine Auseinandersetzung mit ihnen möglich wird. Er sucht sie in der Darstellung[2]) „besser" zu machen, als sie in Wirklichkeit sind, indem er sie ein Zugeständnis machen läßt, das

1) Daß Zeller (Platonische Studien S. 192f.) das entgegengesetzte Resultat gewonnen hat, rührt daher, daß er nur einzelne Stellen des *Parmenides* (S. 143 A—B und S. 145A) hervorgehoben hat, ohne Rücksicht darauf, daß die Beweisführung sich in der Tat viel weiter erstreckt. Vgl. Horn, Platonstudien, Neue Folge S. 317f.

2) Dies bedeutet, wie Apelt richtig erkannt hat, *λόγῳ* (S. 246D). Die Stelle ist von Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVIII, S. 2) mißverstanden worden; er meint nämlich, daß hier von einer besonderen Klasse mehr gemäßigter Materialisten, darunter Aristoteles, die Rede sei.

aber von Platon selbst als unvermeidlich betrachtet wird. Er läßt sie nämlich zugeben, daß es in der Tat etwas Unkörperliches gibt, nämlich die Seele, die höchstens einen Körper besitzt, und die Tugenden, die nicht einmal eine solche Beziehung zum Körper haben, und er schlägt ihnen dann die Definition des Seins als Vermögen zum Wirken und zum Leiden vor, und nimmt an, daß sie auf dieselbe eingehen (S. 247D—E). Diese Definition stimmt mit der im *Theaetetos* (S. 156A) aufgestellten Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen, und die Sache scheint sich also so zu verhalten, daß Platon sich in beiden Dialogen gegen solche Gegner richtet, deren Standpunkt genauer betrachtet als materialistisch angesehen werden mußte, die aber trotzdem keinem schroffen und unzweideutigen Materialismus huldigten; er denkt an die Herakliteer und vielleicht an Antisthenes, den wir auch bei der Betrachtung des *Theaetetos* mit den Herakliteern in Verbindung gesetzt haben.[1])

Darauf richtet sich die Kritik gegen die Gegner der Materialisten, gegen die „Freunde der Ideen“ (S. 248 A). Diese führen den Kampf gegen die Materialisten mit großer Vorsicht von einem unsichtbaren Standpunkt aus und betrachten als wahre Wirklichkeit die geistigen und unkörperlichen Ideen (S. 246 B). Sie machen eine scharfe Unterscheidung von Werden und Sein: des Werdens wird man teilhaft durch die Sinne, aber des unveränderlichen Seins durch die Vernunft. Wenn aber von einem Teilhaftwerden die Rede ist, werden wir auf die Begriffe des Wirkens und des Leidens, die soeben den Materialisten gegenüber hervorgehoben wurden, zurückgeführt; nun behaupten aber die Ideenfreunde, daß das Sein, das unveränderlich und unbeweglich ist, weder wirken noch leiden könne. Wie wird dann die Erkenntnis des Seins überhaupt möglich? Denn jede Erkenntnis setzt ja Wirken und Leiden voraus. Wir dürfen also nicht das Seiende als unbeweglich ansehen, sondern wir müssen ihm Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beilegen und anderseits auch die Bewegung als seiend ansehen, ohne jedoch wie die Herakliteer das Feststehende und Unveränderliche auszuschließen (S. 248 A—249 D).

1) Das Verhältnis zwischen den besprochenen Stellen des *Theaetetos* und des *Sophistes* ist klargelegt worden von Wallerius (Platon mot Protagoras och sensualismen S. 96 ff.), der jedoch nicht an Antisthenes denken will (vgl. Campbell S. LXXIV); mit Recht behauptet er jedenfalls gegen Dümmler (Kleine Schriften I, S. 56 ff.), daß Antisthenes nicht zugleich im *Theaetetos* S. 155E als echter Materialist und im *Sophistes* als herakliteischer Materialist auftreten könne. Vgl. Jackson S. 196 f. und 204 f.

Wir stehen hier vor einem der wichtigsten Probleme der Platonforschung. Wen meint Platon mit den „Freunden der Ideen"? Schon Schleiermacher bemerkte die Schwierigkeit. Er äußerte, daß es nicht zu verwundern wäre, wenn mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigene Lehre; weil es aber deutlich sei, „daß auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will", müßte ein solcher Gedanke verworfen werden, und er stellte dann die Vermutung auf, daß Platon an die Megariker denke.[1]) Diese Annahme hat seitdem großen Beifall gewonnen; daneben hat sich aber eine andere Ansicht immer mehr emporgearbeitet, daß nämlich Platon die frühere Gestalt seiner eigenen Lehre meine.[2]) Der Einwand Schleiermachers, daß Platon etwas meinen müsse, was er wirklich widerlegen wolle, ist unzutreffend, da es an sich gar nicht unmöglich ist, daß er seine früheren Anschauungen aufgegeben habe, und wenn behauptet wird, daß Platon sich über seine eigene Lehre mit einer solchen Ironie wie hier nicht habe aussprechen können[3]), vergißt man, daß nicht Platon selbst, sondern der eleatische Fremdling das Wort führt. Wenn Platon wirklich seine Ansichten geändert hat, ist es eben ganz natürlich, daß er anstatt des Sokrates eine neue Hauptperson einführt, und eine solche muß sich dann gemäß der Natur der dialogischen Darstellung mit einer gewissen Überlegenheit über die zu kritisierende Ansicht aussprechen, ohne daß er irgendeinen bestimmten Urheber derselben — weder Sokrates noch Platon — mit Namen nennen könnte.[4])

Es gilt also nur zu untersuchen, ob die Lehre der Ideenfreunde mit den früheren Ansichten Platons wirklich übereinstimmt. Und die Übereinstimmung ist in der Tat deutlich genug. Daß die Kritik der

1) Schleiermacher II 2, S. 134 f.

2) Mit Bestimmtheit hat zuerst Socher (Über Platons Schriften S. 265) ausgesprochen, daß Platon selbst gemeint sein müßte; ebendeshalb könnte aber der *Sophistes* nach seiner Ansicht nicht platonisch sein, sondern müßte gerade von einem Megariker verfaßt sein. Es liegt aber in der Tat gar nichts Auffallendes darin, daß Platon den Eleaten gegen die in anderen Dialogen von Sokrates vertretenen Ansichten polemisieren läßt. Die reichhaltige Literatur zur Frage findet man bei Zeller II 1^4, S. 252 ff. und bei Apelt zu S. 246 B. Beide schließen sich der Megarikerhypothese an.

3) So Zeller in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie 1887, S. 210 und Die Philosophie der Griechen II 1^4, S. 253 f.

4) Hieraus folgt, daß die Annahme einiger Gelehrten, daß Platon besonders an gewisse Schüler denke, die an seinen früher vorgetragenen, aber jetzt verlassenen Ansichten immer noch festhielten, überflüssig ist. Vgl. Dittenberger im Hermes XVI, S. 343 f.

Ideenfreunde über die Materialisten mit den Äußerungen Platons im *Theaetetos* im Einklang steht, haben wir schon gesehen, aber die Art, wie sie positiv gekennzeichnet sind, stimmt auch. Die Behauptung der Ideenfreunde, daß die wahre Wirklichkeit die geistigen und unkörperlichen Ideen seien, stimmt ganz mit dem, was Platon im *Phaedon* und im *Staate* gelehrt hat, und ganz wie die Ideenfreunde hat Platon auch das Werden und das Sein unterschieden und gelehrt, daß das Werden mit den Sinnen, das Sein (die Ideen) mit der Vernunft aufgefaßt werde (vgl. *Theaet.* S. 184 B ff.). Endlich hat er auch die Ideen für unveränderlich und unbeweglich erklärt und die Lehre aufgestellt, daß sie nicht leiden (*πάσχειν*) können (*Phaed.* S. 78 D, *Symp.* S. 211 B). Es bleibt noch übrig, die Frage zu beantworten, wo Platon gelehrt habe, daß die Ideen nicht wirken (*ποιεῖν*) können.[1]) Obgleich er allerdings nur die Idee des Guten als eigentlich schaffend darstellt (*Staat* VI, S. 509 B), sind ja doch sämtliche Ideen insofern als wirkende Ursachen bezeichnet worden, als im *Phaedon* (S. 100 D) gelehrt wurde, daß die Dinge ihre Eigenschaften den Ideen verdanken. Aber darin liegt eben der Widerspruch, weil die Ideen sonst immer mit solchen Ausdrücken bezeichnet werden — als unveränderlich, für sich abgetrennt, außerhalb des Raumes und der Zeit stehend, sich stets auf dieselbe Weise verhaltend —, daß jede wirkende Tätigkeit ausgeschlossen ist. Wie im *Parmenides* (S. 133 B ff.) der Umstand, daß die Ideen als von den Menschen abgetrennt und einer anderen Sphäre als der menschlichen zugehörig gedacht wurden, es als unmöglich erscheinen ließ, daß die Ideen von den Menschen erkannt werden könnten, so macht hier die Festigkeit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Ideen es unmöglich zu erklären, wie sie erkannt werden sollen. Die Erkenntnis der Ideen würde nur möglich sein, wenn nicht jede Erkenntnis irgendeine Einwirkung voraussetzte; dies läßt sich aber nicht glauben. Infolgedessen muß die wahre Wirklichkeit (*τὸ παντελῶς ὄν* S. 248 E) entweder Bewegung in sich haben oder über die Erkenntnis erhaben sein. Da aber die Ideenfreunde fest überzeugt sind, daß die Wirklichkeit von der Seele erkannt werden könne, müssen sie wie die Materialisten die Definition des Seienden als dessen, was wirken und leiden kann, annehmen.[2])

1) Zeller a. a. O.

2) Apelt (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie S. 67 ff.) meint, daß diese Definition nicht die wahre Ansicht Platons ausdrücke, sondern nur als dialektischer Kunstgriff von ihm angewendet werde, durch den er seine Gegner (die Megariker) zu dem Zugeständnis nötigen wolle, daß ihre Ideen be-

Damit haben sie aber ihren ursprünglichen Standpunkt aufgegeben, was somit auch von Platon selbst gilt. Angenommen nämlich, daß auch die Megariker eine ähnliche Lehre gehabt hätten, wofür kein Beweis vorliegt[1]), müßten wir trotzdem behaupten, daß Platon nicht mehr auf demselben Standpunkt steht wie im *Theaetetos*, wo er gerade die Megariker als seine Bundesgenossen betrachtete (s. o. S. 295).

Es bleibt also nur der eine Ausweg übrig, auch der Bewegung innerhalb der Wirklichkeit einen Platz zu geben. Hieraus folgt aber nicht, daß alles in Bewegung sei, wie Heraklit meinte; denn auch in diesem Falle würde die Erkenntnis unmöglich sein (S. 249 B). Weder Heraklit noch Parmenides noch Platon selbst, wie er bisher gelehrt hat, kann recht behalten, sondern es muß sich in der seienden Welt sowohl Stillstand als Bewegung finden (S. 249 C—D). Ob dann noch

---

weglich sein müßten. Er soll dadurch zugleich ein Spiel mit den Worten getrieben haben, weil das Erkanntwerden nur sehr uneigentlich als ein „Leiden" (*πάσχειν*) bezeichnet werden könne. Tatsächlich tritt aber die genannte Definition nicht als ein Mittel, sondern als das Ergebnis auf, zu dem die Ideenfreunde, wenn auch widerstrebend, geführt werden, und das Wortspiel ist auch nicht so arg, wie es scheint. Es wird nämlich nicht geradezu behauptet, daß das Erkennen ein Wirken, und das Erkanntwerden ein Leiden sei, sondern es werden mehrere Möglichkeiten offen gelassen, und nur wenn (*εἴπερ* S. 248 D) jemand aus formellen, grammatischen Rücksichten das Erkennen ein Wirken nennen wollte, müßte er das Erkannte als Gegenstand einer Einwirkung auffassen. Die entgegengesetzte Annahme, daß das erkannte Objekt eine Einwirkung auf das Subjekt ausübe, würde sowohl an sich näher liegen als auch mit der im *Theaetetos* S. 156 A ff. vorgetragenen Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen besser übereinstimmen. Die Hauptsache ist aber die, daß eine absolut unbewegliche Welt (das eleatische Sein sowie die platonische Ideenwelt) unerkennbar sein muß, und dadurch wird Platon über seine frühere Ideenlehre hinausgeführt. — Gegen die Einwendungen Zellers (Archiv für Geschichte der Philosophie V, S. 544 ff. VIII, S. 127 ff.) hat Apelt in den Neuen Jahrb. f. Philologie CXLV, S. 529 ff. CLI, S. 257 ff. seine Auffassung festgehalten, und er hat bei Norström Göteborgs högskolas årsskrift V [1899]) Beifall gefunden. Diese beiden Gelehrten gehen in harmonistischer Richtung noch über Zeller hinaus; denn dieser gibt wohl den Widerspruch zu und will nur nicht eingestehen, daß Platon ihn entdeckt hat und im *Sophistes* seine eigene Lehre kritisiert.

1) Was Diog. Laert II 119 von Stilpon erzählt (Apelt, Beiträge S. 89 ff.), beweist vielmehr das Gegenteil. Zeller verliert sich in eine Polemik gegen die Ansichten anderer und gibt für seine eigene Ansicht äußerst schwache Gründe, obgleich er darauf fast seine ganze Schilderung der megarischen Philosophie aufbaut. Die Auffassung der Ideenfreunde als Megariker ist besonders dann unstatthaft, wenn man die im *Parmenides* gegen die Ideenlehre erhobenen Einwendungen als von den Megarikern herstammend ansieht (vgl. R. G. Bury im Journal of Philology XXIII, S. 170).

ein Grund zur Annahme von Ideen vorhanden sei, wird nicht gesagt, aber jedenfalls können die Ideen nicht die Eigenschaften behalten, die ihnen früher beigelegt worden sind; nur vom absolut Seienden (*τὸ παντελῶς ὄν*) ist hier die Rede, und dem wird nicht allein Bewegung, sondern auch Leben, Seele und Vernunft beigelegt (S. 248 E). Wenn wir aber auch hierin eine Abweichung von Platons früherer Lehre sehen müssen, so ist doch nicht zu vergessen, daß Keime einer solchen Umbildung schon vorher existiert haben, da ja im *Staate* die Idee des Guten als schaffend bezeichnet und im *Phaedros* (S. 246 C ff.) die Bewegung mit dem Wesen der Seele in untrennbare Verbindung gebracht wurde.[1])

Nachdem hiermit ein Resultat erreicht ist, das früheren Auffassungen gegenüber einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet, gilt es, daraus die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Es steht nun fest, daß sowohl Stillstand als Bewegung ist; dadurch haben sich aber tatsächlich drei Begriffe herausgestellt, nämlich Stillstand, Bewegung und das Seiende, deren gegenseitiges Verhältnis jetzt zu bestimmen ist. Während nämlich die beiden ersten konträre, einander ausschließende Gegensätze sind, so daß weder der Stillstand sich bewegen noch die Bewegung stillstehen kann, läßt sich das Sein von beidem aussagen, ohne jedoch mit irgendeinem jener Begriffe identisch zu sein. Es muß also untersucht werden, wie überhaupt einem Subjekt ein von demselben verschiedenes Prädikat beigelegt werden könne.

Es gab Philosophen, die eine solche Möglichkeit rundweg verneinten, z. B. Antisthenes, auf den ohne Zweifel hier angespielt wird.[2]) Er ließ keine Urteile zu außer denjenigen, deren Subjekt und Prädikat identisch sind, wie „das Gute ist gut", „ein Mensch ist ein Mensch" usw.; dagegen könnte nach seiner Ansicht die Vielheit keine Einheit sein und die Einheit keine Vielheit (S. 251 A—B).[3]) Gegen eine solche

1) Vgl. Campbell in der Ausgabe des *Staates* II, S. 42.

2) Hierüber sind alle Ausleger einig. Er gehört zu den „spätlernenden Greisen" (S. 251 B). Vgl. Arist. Metaphys. *Δ* 29, S. 1024 b 32 ff.

3) Zeller (Platonische Studien S. 188) behauptet, daß diese Stelle früher als *Parmenides* S. 129 C geschrieben sein müsse, weil dort die Schwierigkeit, daß demselben Subjekt entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können, als beseitigt erklärt werde, und nur die andere Schwierigkeit, wie die entgegengesetzten Ideen selbst vereinigt werden können, übrig sei. Allein auch im *Sophistes* hat Platon selbst die erste Schwierigkeit, die nur Nachzüglern wie Antisthenes beschwerlich ist, schon längst überwunden, und bald wird auch die zweite Schwierigkeit beseitigt, indem gezeigt wird, daß sogar das Seiende und das Nicht-Seiende vereinbar sind. Ein Schluß auf das zeitliche Verhältnis zwischen dem *Parmenides* und dem *Sophistes* ist also hieraus nicht zu ziehen.

Ansicht wird hervorgehoben, daß einige Begriffe miteinander verbunden werden können und andere nicht, es gehöre aber Kunst dazu, um entscheiden zu können, welche Begriffe miteinander verbunden werden können, und diese Kunst sei die Dialektik, deren Aufgabe es sei, die Dinge nach ihren Gattungen einzuteilen, so daß sowohl der eine, alle Einzelheiten umfassende, gemeinschaftliche Begriff erfaßt, als das gegenseitige Verhältnis der Begriffe bestimmt werden könne (S. 253 D). Es scheint also, daß man anstatt des gesuchten Sophisten den Philosophen gefunden hat (S. 253 C), aber vielleicht wird eine genauere Prüfung der drei Grundbegriffe das erwünschte Resultat ergeben.

Jeder der drei Grundbegriffe ist mit sich selbst identisch und von den beiden anderen verschieden. Dadurch werden noch zwei Grundbegriffe gewonnen, die Identität und die Verschiedenheit (S. 254 E). Im ganzen haben wir also fünf: Sein, Stillstand, Bewegung, Identität und Verschiedenheit. Diese werden als Gattungen, Begriffe oder Ideen (*γένη* oder *εἴδη*) bezeichnet und sind ungefähr dasselbe wie die später sogenannten Kategorien; übrigens sind schon im *Theaetetos* (S. 185 C—D) die meisten unter ihnen aufgestellt worden. Der unter ihnen bestehenden Gemeinschaft wird nun eine bedeutsame Untersuchung gewidmet.

Schon in früheren Dialogen hatte Platon sich mit der Gemeinschaft der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*) beschäftigt. Im *Phaedon* (S. 103 C ff.) wurde untersucht, wie die Begriffe einander untergeordnet werden können, z. B. das Feuer dem Warmen und die Dreizahl dem Ungeraden, und im *Staate* (V, S. 476 A) finden wir für dieses Verhältnis gerade den Ausdruck der Gemeinschaft (*κοινωνία*). Im *Sophistes* wird aber nur von dem Verhältnis zwischen jenen Grundbegriffen geredet, die im Bewußtsein Platons denselben bedeutsamen Platz erhalten haben, den vorher die Ideen einnahmen. Es bleibt jedoch der Unterschied, daß die neuen Grundbegriffe nicht wie vorher die Ideen als für sich (*αὐτὰ καθ' αὑτά*) stehend betrachtet werden, wodurch es ja, wie uns der *Parmenides* gelehrt hat, unmöglich gewesen wäre zu erklären, wie die Dinge an ihnen teilhaben können.[1])

Alle fünf Grundbegriffe sind unter sich verschieden, aber einige unter ihnen können trotzdem aneinander teilhaben. Wenn man z. B. sagt, daß der Stillstand ist, macht man ihn des Seins teilhaft, aber nicht mit dem Sein identisch (S. 255 E—256 A). Wenn man aber von einem Begriffe aussagt, daß er von einem anderen verschieden

1) Vgl. Jackson S. 214.

ist, sagt man ja, daß er etwas nicht ist, und also wird die Natur des Nicht-Seienden durch die Verschiedenheit bestimmt (S. 256 D ff.). Da nun jeder Begriff von etwas verschieden ist und insofern nicht ist, wird das Nicht-Seiende überall zu finden sein, also auch im Seienden. Es bezeichnet zwar nicht den Gegensatz des Seienden, sondern bloß etwas, was von demselben verschieden ist (S. 258 B). Es existiert aber selbst ebensogut wie das Seiende und zeigt ein deutlich ausgeprägtes Wesen, nämlich das der Verschiedenheit. Auf diese Weise ist das Nicht-Seiende also in der Tat gefunden worden.

Platon zeigt hier genügend, daß er die Verschiedenheit (*ἕτερον*) von dem Gegensätzlichen (*ἐναντίον*) jetzt sehr wohl zu unterscheiden weiß, was ihm im *Protagoras* (S. 331 A) so schwierig fiel (s. o. S. 109). Er hat eingesehen, daß der Ausdruck „ist nicht" auf zwei verschiedene Weisen gebraucht werden kann, sowohl nämlich wenn man einem Ding die Existenz absprechen will, als wenn man dasselbe als von einem anderen verschieden bezeichnen will. Trotzdem meint er aber, dadurch, daß er die Existenz desjenigen Nicht-Seienden bewiesen hat, das den Unterschied von einem bestimmten Seienden bezeichnet, zugleich die Möglichkeit der Unwahrheit und der falschen Vorstellungen bewiesen zu haben, obgleich es vorher (S. 240 D) ausdrücklich gesagt worden war, daß die falschen Vorstellungen sich auf das Nicht-Seiende beziehen, das dem Seienden entgegengesetzt ist; hier (S. 258 E) heißt es dagegen, die Frage nach der Existenz eines solchen Nicht-Seienden brauche man nicht zu untersuchen, weil durch das auf der Verschiedenheit beruhende Nicht-Seiende die Unwahrheit genügend erklärt werde. Es zeigt sich auch in der Tat, daß der schließliche Nachweis des wirklichen Vorhandenseins falscher Vorstellungen und falscher Aussagen von der vorhergehenden Erörterung so ziemlich unabhängig ist. Es werden Beispiele wahrer und falscher Aussagen vorgeführt, und es wird ausgesprochen, daß, wer etwas Unwahres sage, damit etwas, was vom Seienden verschieden (*ἕτερα τῶν ὄντων*) ist, aussage, obgleich ja eigentlich das Unwahre als Gegensatz des Seienden hätte bezeichnet werden sollen, da nach dem, was vorher ausgeführt worden ist, der Ausdruck „vom Seienden verschieden" eigentlich nur so viel bedeuten sollte als „verschieden vom Begriff des Seins".[1])

Wenn Platon sich aber auch eines logischen Fehlers schuldig gemacht hat, ist die Richtung seines Denkens deshalb nicht minder

1) Vgl. Bonitz[3] S. 208 f. und Apelt im Rhein. Mus. N. F. L, S. 394 ff. (1895).

interessant für uns. Der Zweck des ganzen Dialoges ist, nachzuweisen, wie Sein und Nicht-Sein und ihr gegenseitiges Verhältnis zu verstehen ist[1]), wodurch sowohl der Eleatismus wie der frühere Standpunkt Platons einer Kritik unterzogen wird. Parmenides hatte zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden einen scharfen Unterschied gemacht: das Seiende ist, und das Nicht-Seiende ist nicht, und auch für Platon stand das Seiende früher als etwas über alles Menschliche unendlich Erhabenes da, als eine ideale Welt, zu der sich nur das reine Denkvermögen zu erheben vermochte, während das Nicht-Seiende sich ins Dunkel verlor. Jetzt meint Platon die Kluft überbrückt zu haben, indem er zeigt, daß „das Nicht-Seiende gewissermaßen ist, und das Seiende gewissermaßen nicht ist" (S. 241 D). Parmenides bestrebte sich, das ganze Dasein unter einem Gesichtspunkt zu betrachten, indem er alles unter der Kategorie des Seienden zusammenfaßte, während das Nicht-Seiende ausgeschlossen wurde. Platon hat aber entdeckt, daß ein solches Festhalten der Einheit in der Tat illusorisch ist, weil der Dualismus sich an einer anderen Stelle einstellt: zwischen dem Seienden, das zugelassen wird, und dem Nicht-Seienden, das ausgeschlossen wird. Es geht nicht mehr an, wie im *Phaedon* (S. 102 B ff.), die entgegengesetzten Begriffe einander ausschließen zu lassen; wie im *Parmenides* die Kluft zwischen der Einheit und der Vielheit dadurch überbrückt wurde, daß Platon nachwies, wie diese beiden Begriffe einander voraussetzen (s. o. S. 316), so hat er sich im *Sophistes* die Aufgabe gestellt — und er hat sie, wie er selbst meint, auch gelöst —, nachzuweisen, daß auch das Seiende und das Nicht-Seiende untrennbar sind. Beides wird zu einem höheren Sein zusammengefaßt. Schon im *Parmenides* (S. 161 E — 162 B) war von dem Band, das Sein und Nicht-Sein zusammenhält, kurz geredet worden; hier wird das Verhältnis genauer auseinandergesetzt. Den Zusammenhang bildet der Begriff der Verschiedenheit (*θάτερον*), der über alles Seiende zerstreut (*κατακεκερματισμένον* S. 258 D—E) ist, wie im *Parmenides* (S. 144 B—E) gelehrt wurde, daß sowohl das Sein als die Einheit überallhin zerstreut ist. Und während Platon im *Theaetetos* in schroffem Gegensatz zur Lehre des *Staates* auch die Gegenstände der Vorstellung (das Werdende) als zum Seienden gehörig erwiesen hatte (s. o. S. 288), so geht er hier noch einen Schritt weiter, indem sogar das Nicht-Seiende, das Unwirkliche, als Teil der Wirklichkeit und als dem Denken begreiflich anerkannt wird.

1) Hierin hat Apelt (in der Ausgabe S. 28) recht.

Die Kategorien der Einheit und der Vielheit, die im *Parmenides* behandelt wurden, spielen im *Sophistes* keine Rolle; das von ihnen veranlaßte Problem betrachtet Platon nunmehr als erledigt. Dagegen werden, wie oben erwähnt, die fünf Kategorien aufgestellt: Sein, Stillstand, Bewegung, Identität und Verschiedenheit. Von diesen machen die vier letzten paarweise zwei Gegensätze aus, wogegen das Sein ohne Gegensatz bleibt, weil das Nicht-Sein mit der Verschiedenheit zusammenfällt. Hieraus folgt, daß das Sein — das höchste Sein — eine Mischung (*μεικτόν*) ausmacht, die in sich Elemente aller Gegensätze aufnimmt; es ist eine Mischung von Stillstand und Bewegung, weil sowohl Stillstand als Bewegung ist (S. 254 D). Diesen Begriff der Mischung werden wir in späteren Dialogen wiederfinden.[1])

Nur eine Frage harrt noch ihrer Beantwortung: die Frage nach der chronologischen Reihenfolge des *Parmenides* und des *Sophistes*, deren Gedankengang wir so stark übereinstimmend gefunden haben. Einige der Gründe, die dem *Sophistes* die spätere Stelle anweisen, sind schon oben (S. 317 f.) angeführt worden; dazu kommt aber noch die offenbare Anspielung auf den *Parmenides* im *Sophistes* S. 217 C, wo die Disputierweise des Parmenides in Übereinstimmung mit dem Dialog beschrieben wird; daß diese Anspielung viel spezieller ist als die, welche man im *Theaetetos* S. 183 E zu finden gemeint hat, ist auch oben (S. 298) berührt worden. Der Umstand, daß der *Sophistes* als Fortsetzung des *Theaetetos* auftritt, schließt nicht die Möglichkeit aus, daß andere Dialoge dazwischen abgefaßt sind, namentlich weil Platon, als er den *Theaetetos* schrieb, die Fortsetzung noch nicht geplant haben kann. Schon Schleiermacher, der den *Parmenides* früher ansetzte, nahm auch keinen Anstand, zwischen den *Theaetetos* und den *Sophistes* andere Dialoge einzuschalten.

Hauptvertreter der Ansicht, daß der *Parmenides* später sei als der *Sophistes*, ist Zeller.[2]) Er meinte sogar ursprünglich, daß der *Parmenides* als der *Philosophos* aufzufassen sei, den Platon nach dem *Politikos* als Abschluß der Trilogie zu schreiben beabsichtigte.[3]) Weil er aber durchweg auf die Voraussetzung baut, daß sowohl der *Parmenides* als der *Sophistes* den Zweck verfolge, die Wahrheit der platonischen Ideenlehre den Eleaten und Megarikern gegenüber zu erweisen, und diese Voraussetzung sich als haltlos gezeigt hat, ist eine nähere

1) Vgl. A. W. Benn, The later ontology of Plato (Mind N. s. XI, S. 31 ff. [1902]) und Schleiermacher II 2, S. 131. 2) Zeller II 1⁴, S. 547 f.

3) Zeller, Platonische Studien S. 194 f. Diese Vermutung hat er jedoch nachher aufgegeben (Die Philosophie der Griechen II 1⁴, S. 546).

Erörterung überflüssig.[1]) Wenn wir dagegen beide Dialoge als Glieder einer Entwickelung betrachten, die von der Ideenlehre, deren Schwächen Platon erst von eleatischen Gesichtspunkten aus entdeckt hatte, wegführt, muß die Sache anders aufgefaßt werden. Wir werden dann im *Sophistes* eine durchgreifendere Kritik sowohl der Ideenlehre als der eleatischen Philosophie als im *Parmenides* erblicken.

Aus diesem Gesichtspunkt gesehen, nehmen die drei Dialoge *Theaetetos*, *Parmenides* und *Sophistes* eine natürliche Stufenfolge ein. Im *Theaetetos* ist der Zweifel an den früheren Lehren Platons erst schwach, und den Herakliteern gegenüber steht Parmenides noch als Platons Bundesgenosse und als Gegenstand seiner tiefen Verehrung da. Im *Parmenides* hat Platon eingesehen, daß der Bund mit Parmenides von zweifelhaftem Wert war. Er setzt ihn zwar immer noch hoch, aber gleichzeitig damit, daß er ihm vernichtende Einwendungen gegen die Ideenlehre in den Mund legt, läßt er ihn auch Lehren vortragen, die zugleich dem Standpunkt der Eleaten den Boden wegziehen. Im *Sophistes* ist schließlich Parmenides der Gegner geworden, dessen Lehre gleichwie die der Herakliteer verworfen werden muß, und dabei ist auch die Unhaltbarkeit der Ideenlehre nachgewiesen worden — jedoch so, daß die neue Lehre Platons einem Eleaten in den Mund gelegt wird.[2]) Jetzt erst, nachdem durch eine Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses der Grundbegriffe die Bedeutung des Nicht-Seienden festgelegt und dabei zugleich das Wesen des wahren Seins bestimmt ist, finden wir den neuen Standpunkt Platons völlig ausgeformt.

Schon Schleiermacher hat richtig bemerkt, daß das im *Parmenides* gestellte Rätsel im *Sophistes* gelöst wird; im *Parmenides* ist nämlich die Bedeutung der dialektischen Auseinandersetzung über die Einheit nicht leicht zu fassen, während im *Sophistes* die Lösung deutlich ausgesprochen wird.[3]) Mit Recht hat er auch dem *Sophistes*

---

1) Einige Punkte sind oben S. 326 und 331 besprochen worden.

2) Ganz schief stellt Susemihl (Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie I, S. 332) das Verhältnis dar, indem er meint, daß Platon zuerst Parmenides durch seinen eigenen Lehrjünger, d. h. durch die konsequente Weiterentwickelung seiner eigenen Philosophie, angreifen müßte, bevor er ihn durch sich selbst widerlegt werden lasse.

3) Schleiermacher I 2, S. 106 und II 2, S. 137f. Allerdings setzt Schleiermacher aus demselben Grund auch den *Theaetetos* und den *Menon* nach dem *Parmenides*. Mit Unrecht findet Stallbaum (in der Ausgabe des *Parmenides* S. 334) im *Parmenides* die Lösung der im *Theaetetos* und im *Sophistes* begegnenden Schwierigkeiten.

einen Platz zwischen dem *Parmenides* und dem *Timaeos* angewiesen, und zwar sowohl wegen des philosophischen Inhaltes als wegen der dialogischen Form. Denn auch der eleatische Fremdling macht nach Schleiermacher den Übergang von dem Parmenides zu dem Pythagoreer Timaeos.[1]) Daß Schleiermacher von seinen Voraussetzungen aus ein solches Resultat gewinnen konnte, verdient wohl beachtet zu werden.

Als eine Fortsetzung des *Sophistes* ist der *Politikos* in viel eigentlicherem Sinne zu betrachten, als der *Sophistes* eine Fortsetzung des *Theaetetos* ist. In der Einleitung des *Sophistes* wird nämlich die Fortsetzung als beabsichtigt angekündigt, und außerdem scheint es, daß das im *Politikos* mitgeteilte Gespräch als in unmittelbarem Anschluß an das Gespräch des *Sophistes* gehalten vorausgesetzt wird; jedenfalls fallen die beiden Gespräche auf denselben Tag, weil das Gespräch des *Theaetetos* in beiden Dialogen (*Soph.* S. 216 A und *Polit.* S. 258 A) als ein „gestern" geführtes bezeichnet wird. Aber hieraus folgt natürlich nicht, daß die Abfassung oder die Herausgabe des *Politikos* der des *Sophistes* unmittelbar nachgefolgt sei. Das hat schon Schleiermacher eingesehen; ja er betrachtet sogar die beiden Dialoge eher als Gegenstücke denn als zwei Hälften eines Ganzen.[2]) Man hat auch gemeint, im *Politikos* (S. 283 B—287 A) eine Verteidigung gegen eine in der Zwischenzeit erschienene Kritik der umständlichen Begriffsspaltungen des *Sophistes* zu finden.[3]) Endlich findet man auch an zwei Stellen des *Politikos* (S. 284 B, 286 B) das vorausgehende Gespräch in solchen Redewendungen berücksichtigt, daß trotz der Gesprächsform der *Sophistes* ganz wie ein Buch zitiert zu werden scheint.[4])

Im *Politikos* sucht der eleatische Fremdling eine Definition des Staatsmannes zu finden, wie er soeben den Sophisten zu definieren versucht hatte. Aber auch hier hält er sich nicht streng an den Hauptgegenstand; doch findet man hier nicht wie im *Sophistes* eine große Digression, sondern mehrere kleinere, indem einmal über das andere Nebenfragen, die sich im Laufe des Gespräches erhoben haben, abgehandelt werden. Zuletzt erhält aber die Hauptfrage ihre volle Beantwortung.

Die Methode ist genau dieselbe wie im *Sophistes*, nämlich die der Begriffsspaltung. Es gilt das Wissen des Staatsmannes von jedem

1) Schleiermacher II 2, S. 133. 2) Schleiermacher II 2, S. 243.

3) Rohde, Kleine Schriften I, S. 262. Vgl. übrigens schon Ast S. 234.

4) So S. 284 B: *ἐν τῷ σοφιστῇ*, was Campbell kaum richtig wiedergibt: „in treating of the Sophist". Ebenso S. 286 B: *τὴν τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας (μακρολογίαν)*; auch hier sucht Campbell den auffallenden Ausdruck zu beseitigen, indem er *πέρι* schreibt, was eine sehr harte Konstruktion gibt.

anderen Wissen zu scheiden und als ein besonderes Wissen mit seinem eigenen Kennzeichen oder Siegel aufzustellen, während alles übrige Wissen in einer Gruppe für sich gesammelt wird, das Wissen nämlich, welches das des Staatsmannes nicht ist (S. 258 C). Dies stimmt mit der Lehre des *Sophistes* von der Bedeutung des Nicht-Seienden. Indessen wird insofern über den Standpunkt des *Sophistes* hinausgegangen, als ein bloß negativ bestimmter Begriff als kein echter Begriff bezeichnet wird. Es geht nicht an, die Begriffe ganz willkürlich einzuteilen, sondern jeder Teil (μέρος) muß einen wirklichen Begriff (εἶδος) ausmachen (S. 262 A—B); während jeder Begriff auch ein Teil ist, ist nicht jeder Teil zugleich ein Begriff (S. 263 B). Es ist z. B. widersinnig, die lebendigen Geschöpfe in Menschen und Tiere (S. 262 A) oder die Menschen in Hellenen und Nicht-Hellenen oder Barbaren zu teilen (S. 262 D); man muß im Gegenteil, soweit möglich, immer in zwei gleiche Teile einteilen, wodurch man am leichtesten die natürlichen Begriffe (ἰδέαι) erreicht (S. 262 B). Wenn sich das nicht ausführen läßt, sollte man lieber die Zweiteilung aufgeben und die Einteilung nach den natürlichen Abschnitten vornehmen (S. 287 C).

Wir haben hier namentlich die Bedeutung der Wörter εἶδος und ἰδέα zu beachten. Sie bedeuten hier einfach eine natürlich abgegrenzte Art (= γένος S. 262 E) oder einen Begriff und haben an sich nichts von der Bedeutung der „Idee" als eines für sich existierenden Wesens, wie sie in mehreren der vorhergehenden Dialoge aufgefaßt wurde. Die „Ideen", von denen hier die Rede ist, werden nicht durch die Erinnerung an das, was die Seele in der Präexistenz geschaut hat, erkannt, sondern durch geduldige Analyse der realen Welt und durch logische Einteilung der Phänomene.[1])

Die Definition des Staatsmannes — oder des Königs —, die durch die erste Betrachtung, wenn auch erst nach weitläufigen Begriffsspaltungen, gewonnen wird, geht in der Hauptsache darauf aus, daß er ein Hirt für Menschen sei (S. 267 A—C). Eine ähnliche Betrachtung der Aufgabe der Herrscher war vorher im *Staate* (z. B. III, S. 416 A; IV, S. 440 D) aufgestellt worden; wenn wir sie aber hier angegriffen und durch eine tiefer gehende Betrachtung ersetzt finden, haben wir schon darin einen gewichtigen Grund zu der Annahme, daß der *Politikos* später sei als der *Staat*.[2])

Die Kritik jener Auffassung wird in eine mythische Form gekleidet (S. 269 C ff.). Die Lage des Herrschers ist nicht mehr dieselbe wie

1) Vgl. C. Ritter, Platos Politicus S. 30 ff. (Progr. Ellwangen 1896) und Lutosławski S. 446 ff.

2) Hirzel, Zu Platons Politikos (Hermes VIII, S. 127 f. [1874]).

in einer früheren Weltperiode; denn es findet im Weltlauf ein wiederholter Wechsel statt. Das ganze Weltall ist ein lebendiges Wesen, und es ist ihm von Gott Vernunft zugeteilt worden (S. 269 C—D, vgl. *Soph.* S. 248 E ff.). Da es aber auch am Körperlichen teil erhalten hat, kann es nicht ewig unveränderlich sein, was nur für die allergöttlichsten Wesen möglich ist. Wie im *Sophistes* (S. 249 C—D) gelehrt wurde, daß es im Dasein sowohl Stillstand als Bewegung gebe, so erscheint auch hier das Weltall als von verschiedenen Elementen, Vernunft und Körperlichkeit, zusammengesetzt; es hat nicht die göttliche Eigenschaft der ewigen Unveränderlichkeit, die Platon im *Phaedon* (S. 78 D) den Ideen zuteilte, und deshalb kann auch im Himmel Böses und Ungerechtes geschehen, obgleich von Gott nur das Gute stammt (S. 273 B—C). Aber dennoch hat das Weltall die Unsterblichkeit vom Schöpfer erhalten (S. 270 A) und besitzt somit eine gewisse Selbständigkeit. Es vermag sich aber nicht für immer selbst zu bewegen, was nur möglich ist für den, der alles lenkt, was in Bewegung ist — im *Phaedros* S. 245 C ff. ist das die Seele —; Ursache des Kreislaufes ist Gott.

Die Hauptsache ist indessen, daß der Kreislauf wechselt, indem das Weltall sich bald nach der einen, bald nach der anderen Richtung dreht. Dafür gibt es nur eine Erklärung. Denn das Weltall kann sich nicht immer selbst herumdrehen, noch kann es Gott in entgegengesetzten Richtungen herumdrehen, noch können zwei einander widerstrebende Götter es je nach seiner Richtung drehen; sondern die Sache muß sich so verhalten, daß zu einigen Zeiten Gott selbst das Steuer führt und es zu anderen Zeiten losläßt, in welchem Falle die Notwendigkeit und die angeborene Begierde das Weltall in entgegengesetzter Richtung herumdreht (S. 269 E—270 A, 272 E). Diese Änderung zieht für die ganze Natur und besonders für die Menschen große Folgen nach sich; mit großer Laune wird beschrieben, wie die Menschen in der früheren Weltperiode, während der Herrschaft des Kronos, kleiner wurden anstatt zu wachsen; während sie jetzt nach ihrem Tode in die Erde gelegt werden, wuchsen sie damals als Greise aus der Erde empor, und im Laufe der Jahre wurden sie zu Kindern, um sich schließlich ins Nichts zu verlieren. Von Ehe und Kinderzeugung war also damals keine Rede (S. 270 D—271 C).

Wenn wir diese Schilderung mit der im *Phaedon* (S. 70 C ff.) aufgestellten Theorie von dem Wechsel von Leben und Tod vergleichen, bemerken wir einen charakteristischen Unterschied. Im *Phaedon* ist von fortwährendem Wechsel von Leben und Tod die Rede: im

Augenblicke des Todes geht das Leben in den Tod über, aber nach dem Tode folgt eine Auferstehung zu neuem Leben, und so wird der Kreislauf ins Unendliche fortgesetzt. Im *Politikos* ist ein neues Moment hinzugekommen: es wechseln nicht allein die Zustände, sondern auch die Richtung des Kreislaufes kehrt von Zeit zu Zeit um, und diese Umkehrungen werden mit kosmischen Revolutionen in Verbindung gesetzt; die Kreisbewegung des Himmelsgewölbes und der ganze Weltlauf wechseln ab und zu die Richtung ihrer Bewegung. Es leuchtet ein, daß der Gedanke, den wir im *Politikos* finden, viel tiefsinniger ist.

Diese ganze Theorie ist nun zu dem Zweck aufgestellt worden, um vor einer Verwechselung des gegenwärtigen Zeitalters und der vollkommeneren Vorzeit zu warnen, wodurch zugleich die Aufgaben der jetzigen Staatsmänner mit denen der vorzeitigen verwechselt werden würden. Denn allerdings war Kronos' Zeitalter nicht in jeder Beziehung besser, da die Menschen auch damals ihre glücklichere Lage mißbrauchen konnten (S. 272 B—D), aber es bleibt doch der große Unterschied, daß damals Gott selbst die ganze Welt lenkte, während die Untergötter „gleichwie Hirten" die einzelnen Gebiete auf der Erde verwalteten (S. 271 D). Die gegebene Definition des Staatsmannes enthält also zwei Fehler: man hat den menschlichen Staatsmann der Gegenwart mit dem Gott verwechselt, der in der früheren Weltperiode ein Hirt der Menschen war, und überdies hat man nicht beachtet, daß, während die gewöhnlichen Hirten in jeder Hinsicht für ihre Herde Sorge tragen, der Staatsmann nicht der einzige ist, der sich der menschlichen Bedürfnisse annimmt. Die Definition muß also in zwiefacher Weise geändert werden.

Hier zeigt sich nun deutlich der Unterschied zwischen den Standpunkten des *Staates* und des *Politikos*.[1]) Die im *Staate* beschriebene Staatsordnung wurde zugleich in eine ideale Vergangenheit hingelegt und dabei auch als eine in der Zukunft möglicherweise durchführbare betrachtet. Im *Politikos* ist Platon aber klar darüber, daß das gegenwärtige Zeitalter nicht mit idealem Maßstab gemessen werden darf. Es ließe sich allerdings an sich die Möglichkeit denken, daß Platon

1) J. Nusser (im Philologus LIII, S. 13 ff. [1894]) zeigt auf vielen einzelnen Punkten, daß der *Staat* dem *Politikos* vorangehen muß. Dagegen sucht B. Diederich (in den Neuen Jahrb. f. Philologie CLI, S. 577 ff. und 680 ff. [1895]) durch Zusammenstellung mehrerer Beispiele einer Gesinnungsänderung Platons nachzuweisen, daß seine Entwickelung abstrakt genommen ebensogut in der einen wie in der anderen Richtung habe vor sich gehen können. Allein wenn man auch die *Gesetze* in Betracht zieht, liegt die Sache anders.

zuerst im *Politikos* die ideale Staatsordnung als unendlich fern gedacht hätte, so daß er sie nur in mythischer Weise beschreiben könnte, und dann nachher im *Staate* den Glauben erhalten hätte, daß sein Ideal trotzdem durchgeführt werden könnte[1]); viel natürlicher ist jedoch der Gedanke, daß er in seinem Alter erkannt habe, daß seine idealen Forderungen herabgestimmt werden müßten, weil die wirklichen Verhältnisse nicht damit übereinstimmten. Sobald wir aber die *Gesetze*, die zweifellos nach dem *Staate* geschrieben sind, in Betracht ziehen, läßt sich das Zeitverhältnis zwischen dem *Staate* und dem *Politikos* mit Sicherheit feststellen. Denn in den *Gesetzen* (V, S. 739 B ff.) heißt es, daß die idealen Forderungen des *Staates* nur zu einem Staate passen, der von Göttern oder Göttersöhnen bewohnt wird, und es wird eine andere Staatsordnung, die leichter durchzuführen scheint, entworfen. Es besteht also eine größere Übereinstimmung zwischen den *Gesetzen* und dem *Politikos*.

Die früher gewonnene Definition des Staatsmannes, daß dieser ein Hirt für die Menschen sei, wird nun zuerst so geändert, daß die Kunst des Hirten nicht in die Herbeischaffung des Futters für die Herde, sondern allgemeiner in die Pflege derselben gesetzt wird (*ἀγελαιοτροφική* wird in *ἀγελαιοκομική* geändert S. 275 E). Demnächst wird festgestellt, daß nicht vom göttlichen Lenker, sondern von einem menschlichen Hüter die Rede ist, und schließlich wird noch, weil der wahre Staatsmann oder König kein Tyrann sein soll, die Bestimmung hinzugefügt, daß er über freiwillig gehorchende Untertanen herrschen müsse (S. 276 D—E). Damit scheint eine befriedigende Definition gewonnen zu sein.

Dennoch ist der Begriff des Staatsmannes noch nicht mit genügender Schärfe umgrenzt. Wie wir von der Kunst des Webens alle die Künste unterscheiden müssen, die nur dazu dienen, das Weben selbst vorzubereiten oder die Geräte, mit denen gewebt wird, herbeizuschaffen, so muß auch von der Staatskunst eine Menge von Künsten unterschieden werden. Während die Kunst selbst Ursache (*αἰτία*) ihrer Erzeugnisse ist, sind jene vorbereitenden Künste lediglich Mitursachen (*συναίτιοι*), indem sie nur die nötigen Bedingungen erzeugen (S. 281 D—E). Eine ähnliche Unterscheidung von Ursachen und Bedingungen haben wir im *Phaedon* (S. 99 B) gefunden, ohne jedoch den knappen Kunstausdruck für die Bedingungen zu finden (statt *συναίτιον* heißt es dort: *ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ'*

1) Diederich S. 591 f.

εἴη αἴτιον); im *Politikos* tritt Platons philosophische Terminologie in genauer ausgeführter Gestalt hervor.[1])

Von der Staatskunst wird also eine ganze Reihe untergeordneter Künste und Tätigkeiten unterschieden, die indessen mit Aufgebung der Zweiteilung gruppenweise (κατὰ μέλη) angeführt werden (S. 287 C ff.). Indem aber die Untersuchung zu den Leuten gelangt, die tatsächlich als Staatsmänner auftreten, den durchs Los gewählten Archonten Athens, taucht der Mann auf, der mit der größten Schwierigkeit von dem echten Staatsmann unterschieden werden kann: der größte Gaukler unter allen Sophisten (S. 291 C). Um nun den Unterschied deutlich zu machen, wird über die üblichen Formen der Staatsverfassungen eine Übersicht gegeben (S. 291 D ff.). Es gibt deren drei, wenn man darauf Rücksicht nimmt, ob die Regierungsgewalt einem, wenigen oder vielen überlassen ist. Da es aber auch zu berücksichtigen ist, ob die Untertanen freiwillig oder aus Zwang gehorchen, und ob nach Gesetzen regiert wird oder nicht, entstehen sechs Formen, für die jedoch nur fünf Namen vorhanden sind, da bei der Demokratie kein solcher Unterschied gemacht zu werden pflegt — daß auch die Demokratie eine Gewaltherrschaft sein kann, war Platons Landsleuten nicht eingefallen —, während die Monarchie in Königtum und Tyrannis und die Herrschaft der wenigen in Aristokratie und Oligarchie zerfällt.

Es wird indessen behauptet, daß die erwähnten Unterschiede eigentlich recht unwesentlich sind. Die Definition ging ja davon aus, daß die Staatskunst ein Wissen sei, während die Prinzipien, nach denen die Staatsverfassungen gewöhnlich eingeteilt werden, ihr gleichgültig seien. Dagegen ist natürlich der wahre Staatsmann, der das Wissen besitzt, von allen eingebildeten Staatsmännern oder Sophisten absolut verschieden, und zwar ohne Rücksicht auf die Verfassungsform, unter welcher regiert wird. Alle die gewöhnlichen Staatsverfassungen werden als nicht wirklich seiend bezeichnet, als bloße Nachahmungen der wahren Verfassung, unter welcher die Regierung einem Wissenden anvertraut ist (S. 293 E). Für den wahren Staatsmann hat es auch nichts zu sagen, ob die Untertanen ihm freiwillig gehorchen oder nicht, ebenso wie die Kunst des Arztes nicht geringer ist, wenn er die Patienten zur Beobachtung seiner Vorschriften zwingen muß (S. 293 B). Es ist aber auch von geringer Bedeutung, ob der Staatsmann den Gesetzen folgt oder nicht; denn er ist selbst Gesetzgeber

1) Lutosławski S. 452.

und kann die Gesetze umändern, wenn sie den tatsächlichen Verhältnissen nicht mehr entsprechen (S. 293 C ff.).

Die wahre Staatsverfassung ist somit eine siebente neben den vorher erwähnten sechs Verfassungen (mit fünf Namen), und sie steht ebenso hoch über den anderen, wie ein Gott über den Menschen (S. 303 B). Den Namen hat sie aber mit einer der unechten Verfassungen gemeinsam, nämlich mit dem Königtum, denn wirkliches staatsmännisches Wissen kann nur der Besitz von einem oder höchstens von äußerst wenigen sein (S. 297 B—C, 300 E). Die unechten Verfassungen können jedoch die wahre Verfassung mehr oder weniger gut nachahmen, je nachdem sie gesetzmäßig sind oder nicht. Denn für diese sind Gesetze von Bedeutung als Ersatz für den wahren Herrscher (S. 297 D—E, 300 C: *δεύτερος πλοῦς*), und die drei gesetzlichen Verfassungen sind alle besser als die drei ungesetzlichen; von den ersteren ist aber das Königtum die beste, und von den letzteren die Tyrannis die schlechteste, während die Demokratie wegen ihrer natürlichen Schwäche weder viel Gutes ausrichten kann, wenn sie gesetzmäßig ist, noch viel Schlechtes, wenn sie gesetzlos ist (S. 302 E—303 B). Schließlich wird nochmals eingeschärft, daß nur der Wissende ein echter Staatsmann ist, während die übrigen Staatslenker Parteiführer und Sophisten, Gaukler und Nachahmer sind (S. 303 B—C).

Es ist überaus lohnend, diese ganze Auseinandersetzung mit den im *Staate* über die verschiedenen Staatsverfassungen gefällten Urteilen zu vergleichen. In den beiden Schriften sind nämlich die Staatsverfassungen auf zwei verschiedene Weisen und nach verschiedenen Prinzipien geordnet. Im *Staate* ist die Ordnung folgende, indem mit der besten Verfassung angefangen wird:

1. Die ideale Staatsverfassung: Königtum oder Aristokratie [(IV, S. 445 D).
2. Timokratie
3. Oligarchie
4. Demokratie
5. Tyrannis

} Entartungen.

Dagegen finden wir im *Politikos* die folgende Anordnung:

1. Die wahre Staatsverfassung: Königtum.
2. Königtum
3. Aristokratie
4. Gesetzmäßige Demokratie
5. Gesetzlose Demokratie
6. Oligarchie
7. Tyrannis

} Nachahmungen.

Ferner ist im *Staate* der Gesichtspunkt ein geschichtlicher, indem die schlechteren Verfassungen als voneinander abgeleitet betrachtet werden, so daß eine fortwährende Verschlechterung vorausgesetzt wird; im *Politikos* werden dagegen die Verfassungen ohne Rücksicht auf die Zeitfolge systematisiert. Ob die geschichtliche oder die systematisierende Auffassung die ältere ist, läßt sich natürlich nicht an sich entscheiden, sondern nur zugleich mit einer Betrachtung der übrigen Abweichungen. Von diesen ist die bedeutendste die, daß im *Politikos* die wahre Staatsverfassung durch eine schärfere Grenze von den übrigen getrennt wird als im *Staate*; sie wird gleichsam bis in die Wolken hinauf gehoben.[1]) Daraus folgt auch, daß allein das Königtum hier den idealen Forderungen Platons genügen kann, während im *Staate* die ideale Staatsverfassung auch — und zwar in besserem Einklang mit der Schilderung des Idealstaates — als Aristokratie bezeichnet wurde. Aber eben weil das Ideal so fern gerückt wird, kann Platon den tatsächlichen Verhältnissen gegenüber seine Forderungen herabstimmen; am Ende nimmt er doch mit den „Nachahmungen" vorlieb. Unter ihnen steht immer das Königtum voran, sowie die Tyrannis an letzter Stelle; dagegen ist ihm sowohl die Aristokratie als die Oligarchie weniger sympathisch als im *Staate*. Die Aristokratie ist vom Königtum getrennt worden, und die Oligarchie steht jetzt sogar unter der Demokratie. Denn die Demokratie, die Platon in früheren Jahren so sehr verabscheut hatte, erscheint ihm nach seinen späteren Erfahrungen nicht mehr in so abschreckender Gestalt; sie ist in jedem Falle eine schwache Verfassung, und darum auch nicht so besonders schädlich, wenn sie gesetzlos ist. Nun zeigt ein Vergleich mit den *Gesetzen*, wie sich die Ansichten Platons von der Demokratie entwickelt haben; denn dort (III, S. 693 D — E) urteilt er noch milder über die Demokratie und hält dafür, daß eine gute Staatsverfassung eine Mischung von Monarchie und Demokratie darstellen müsse.[2]) Schließlich ist zu beachten, daß die Timokratie, deren Stelle im *Politikos* von der Aristokratie eingenommen wird, völlig verschwunden ist und auch in den *Gesetzen* nicht wiederkehrt. Bei späteren Schriftstellern nimmt bekanntlich das Wort eine ganz andere Bedeutung an (s. o. S. 231).

1) Campbell in der Einleitung zum *Politikos* S. XXXIX.

2) Wenn Horn (Platonstudien, Neue Folge S. 401) behauptet, daß zwischen den *Gesetzen* und dem *Politikos* direkter Gegensatz, zwischen dem *Staate* und dem *Politikos* volle Übereinstimmung bestehe, muß er übersehen haben, daß sowohl im *Politikos* als in den *Gesetzen* (IV, S. 710 E) die Rangfolge der Oligarchie und der Demokratie die entgegengesetzte ist als im *Staate*.

Auch in bezug auf den Wert der Gesetze für den Staat stehen die *Gesetze* mehr im Einklang mit dem *Politikos* als mit dem *Staate*. Im *Staate* IV, S. 424 A ff. wurde eine Warnung gegen eine zu umfassende Gesetzgebung ausgesprochen: wenn nur die Erziehung gut sei, seien die Gesetze überflüssig. Im *Politikos* werden die Gesetze allerdings auch für überflüssig erklärt, aber nur für den undurchführbaren Staat, in dem der wahre Staatsmann herrscht; wie die Verhältnisse nun einmal liegen, muß man sich mit dem Nächstbesten begnügen, nämlich mit einem Staate, wo es Gesetze gibt, und wo den Gesetzen gehorcht wird. In den *Gesetzen* entwirft endlich Platon solche Gesetze, die unter den vorhandenen Umständen anwendbar sind. Es zeigt sich also immerfort, daß die Entwickelung Platons sich in der Richtung bewegt, das Ideal immer höher hinaufzuschrauben und in weitere Ferne zu rücken, aber eben aus dem Grunde werden die praktischen Forderungen herabgestimmt. Dies stimmt auch ganz mit der früher beobachteten Änderung in Platons metaphysischen Anschauungen überein. Wir sahen ja, daß er sich im *Parmenides* und im *Sophistes* zu umfassenden Begriffen höherer Ordnung als denjenigen, mit denen er früher gearbeitet hatte, emporzuheben suchte (s. o. S. 316 und 334 f.); aber dennoch will er sich eben durch eine Vertiefung in die realen Kleinigkeiten zu jenen Begriffen emporheben.

Nachdem die Bestimmung des Staatsmannes insofern gelungen ist, als er von den eingebildeten Staatsmännern, die seinen Namen beanspruchten, geschieden worden ist, muß er noch von gewissen anderen Personen, die eine untergeordnete Arbeit, wenn auch im Dienste der Staatskunst, ausführen, geschieden werden. Die Kriegskunst, die Redekunst und die richterliche Tätigkeit sind in der Tat wertvoll, und es wird nicht wie in früheren Dialogen über die Redekunst abfällig geurteilt (sogar ihr Name ist verändert: sie heißt nicht ῥητορική, sondern ῥητορεία S. 304 A); wenn aber diese Künste anerkannt werden sollen, müssen sie bei der Staatskunst — der königlichen Kunst — in den Dienst treten. Die Staatskunst soll bestimmen, ob die Streitigkeiten durch Krieg oder durch friedliche Überredung entschieden werden sollen; sie arbeitet nicht selbst, sondern gebietet über die, welche arbeiten (S. 305 D). Schon im *Euthydemos* (S. 291 C) haben wir die königliche Kunst als Herrin der übrigen Künste gefunden, aber es gelang dort nicht, ihre eigentliche Aufgabe festzustellen, da das Endziel immer weiter hinausgeschoben wurde. Hier wird dagegen die Aufgabe bestimmt: Aufgabe des Staatsmannes ist zusammen-

zuweben. Der zuerst aus äußeren Gründen, um den Weg zur Lösung des aufgestellten Problemes durch ein Beispiel zu erläutern, angestellte Vergleich zwischen der Staatskunst und der Webkunst erhält jetzt einen tieferen Sinn. Wie wir im *Sophistes* (S. 254 D) gelernt haben, das ganze Dasein als eine Mischung aufzufassen (s. o. S. 335), so erscheint es hier als die Aufgabe des Staatsmannes, die rechte Mischung im Staate herbeizuführen.

Die Notwendigkeit einer solchen Mischung zeigt sich durch eine Betrachtung der menschlichen Tugenden. Es wird nun die für Platon überraschende Behauptung aufgestellt, daß die Tugenden einander widerstreiten (S. 306 A). Man hat gemeint, daß diese Behauptung nach ihrer Form gegen Antisthenes gerichtet sei[1]), was wohl möglich ist; man braucht aber nicht so weit zu suchen, weil sie vor allem Platon selbst treffen muß, der ja im *Protagoras* alle Tugenden auf die Erkenntnis zurückgeführt hatte und selbst im *Staate*, wo er jeder Tugend ihr eigenes Gebiet zuwies, keine Möglichkeit eines Streites unter ihnen andeutete, sondern die Sittsamkeit als Harmonie der Seelenteile bezeichnete (IV, S. 430 D ff.).[2]) Nun tritt gerade diese Sittsamkeit der Tapferkeit feindlich gegenüber; die eine hat ihr Wesen in der Langsamkeit (vgl. *Charmid.* S. 159 B), die andere in der Schnelligkeit; sowohl die Langsamkeit als die Schnelligkeit kann aber übertrieben werden, und wenn sie das rechte Maß (*καιρός* S. 307 B) überschreiten, entstehen Untugenden anstatt der Tugenden. Hier tritt also die später von Aristoteles vertretene Lehre von der Tugend als der richtigen Mitte zwischen zwei Untugenden schon bei Platon auf (vgl. *Kritias* S. 112 B). Zugleich zeigt es sich, daß Platon seinen Glauben an die Allmacht der Erkenntnis aufgegeben hat. Sonst hätte er nicht vom Staatsmann verlangen können, daß er die lasterhaften Untertanen töten oder verbannen oder in die Sklaverei versetzen sollte (S. 308 E—309 A, vgl. S. 293 D); in einigen Fällen betrachtet Platon nun die Besserung als ausgeschlossen. Zwar wurde schon im *Gorgias* (S. 525 B—C) angedeutet, daß das einzige Mittel zur Besserung bisweilen die Strafe sei (s. o. S. 121); allein diese Worte, die dem sonst im *Gorgias* von Platon vertretenen Standpunkt widerstreiten, werden dort nur auf die Strafen nach dem Tode angewendet. Hier ist das Recht der Obrigkeit, die gegen die bürgerliche Gesellschaft feindlichen Elemente — ohne Rücksicht auf die mögliche Besserung der Individuen — auszurotten, mit Konsequenz durch-

1) Gomperz II, S. 465.

2) Vgl. Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage S. 58 ff.

geführt. So viel ist jedoch von Platons altem Glauben an die Macht der Intelligenz übriggeblieben, daß er am Anfang des Dialoges, wo sämtliche Arten des Wissens in theoretische und praktische geteilt werden, dem Staatsmann ohne Wanken ein Wissen der ersteren Gattung zuteilt (S. 259 C—D).

Das „Zusammenweben" des Staatsmannes soll in zwei Weisen stattfinden. Zuerst soll er den ewigen Teil der Seele mit einem göttlichen Band und dann den tierischen Teil[1]) derselben mit menschlichen Banden zusammenfügen (S. 309 C). Ersteres hat den Sinn, daß den Seelen eine bestätigte wahre Meinung (*ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως*) vom Schönen, Gerechten und Guten und von deren Gegensätzen eingegeben werden soll. Dadurch tritt zwischen den entgegengesetzten Tugenden eine Versöhnung ein, und die Bedeutung der Erkenntnis wird also gewissermaßen immer noch behauptet. Es hat aber viel zu bedeuten, daß Platon nicht vom Wissen redet, sondern nur von „bestätigter wahrer Meinung". Man darf nämlich nicht darauf hinweisen, daß die alte platonische Definition des Wissens eben darauf hinauslief[2]); denn diese Definition ist ja im Schlußabschnitt des *Theaetetos* abgetan und der strenge Begriff des Wissens so hoch emporgehoben worden, daß er mit gewöhnlichen Menschen nicht in Verbindung gesetzt werden darf, während dagegen die Vorstellung oder Meinung sich nach Platons neuer Lehre auf etwas Seiendes beziehen muß (s. o. S. 288).

Schließlich sollen die Gegensätze auch durch „menschliche Bande" versöhnt werden. Namentlich gilt es, die entgegengesetzten Naturen in der Ehe zu vereinigen und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, die gleichartigen zusammenzuführen (S. 310 A ff.). Von der Weibergemeinschaft wie im *Staate* ist aber hier keine Rede. Mit der Forderung an den Staatsmann, daß er überhaupt auf die Versöhnung der Gegensätze zu arbeiten habe und namentlich bei Besetzung der Ämter dafür Sorge tragen müsse, daß die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Charakters repräsentiert werden, schließt die ganze Untersuchung. —

Fragt man nach dem Zweck des Dialoges, so ist die nächstliegende Antwort, daß es sein Zweck ist, den Staatsmann zu definieren. Wie wir aber im *Sophistes* gesehen haben, daß es neben dem direkt ausgesprochenen Zweck, der Definition des Sophisten, auch einen

1) Über Platons neue Lehre von den Seelenteilen wird beim *Timaeos* gesprochen werden.

2) So Campbell zur Stelle.

anderen gab, der für den Verfasser ebenso bedeutsam war, müssen wir uns auch hier nach einem tieferen Zweck umsehen. Es wird nun auch im Dialog mit klaren Worten gesagt, daß nicht so viel darauf ankomme, die fragliche Definition zu finden, wie überhaupt durch die Untersuchung eine größere dialektische Fertigkeit zu erlangen (S. 285D). Platon interessiert sich auch nicht so viel für das Ergebnis wie für die Methode (*μέθοδος* S. 286D), durch die es gewonnen wird. Seine Anpreisung der selbständigen Bedeutung der Methode stimmt am besten zu der Annahme, daß der *Politikos* zu einer Zeit geschrieben sei, als Platon Schulphilosoph geworden war. Es ist unbegreiflich, daß Schleiermacher anläßlich des *Phaedros* das Bewußtsein der Methode als Zeichen der Jugendlichkeit hat anführen können.[1])

Es sind auch methodische Fragen, die im *Politikos* einige Digressionen veranlassen, die Platon selbst mit Recht mit der großen Digression im *Sophistes* vergleicht (S. 284B—C). Diese Digressionen, die wir oben übergangen haben, sollen hier besprochen werden.

Dort, wo durch einen Vergleich mit der Webkunst gezeigt werden soll, von welcher Art die gesuchte Definition der Staatskunst sein müsse, wird eine Digression eingeführt zu dem Zweck, deutlich zu machen, wie durch Anwendung eines solchen Beispieles eine Sache aufgehellt werden kann. Es wird von dem Gebrauch der Beispiele ein Beispiel gegeben (S. 277D), indem daran erinnert wird, daß Kinder, die lesen lernen, schwierige Buchstabenverbindungen bewältigen können, wenn ihnen dieselben Buchstaben in einfacheren Verbindungen gezeigt werden. Das Beispiel hat also die Bedeutung, daß es zwischen etwas, worüber man eine richtige Meinung hat, und etwas, was man nicht kennt, eine Analogie aufweist, so daß dadurch von beidem dieselbe richtige Meinung gewonnen wird (S. 278C). Auch hier ist zu beachten, daß nicht vom Wissen, sondern nur von richtiger Meinung die Rede ist.

Von viel größerer Bedeutung ist die zweite Digression, die durch eine supponierte Einwendung, daß die Untersuchung viel zu weitläufig gewesen sei, veranlaßt wird. Hieran knüpft sich nämlich eine allgemeine Erörterung der Begriffe „größer“ und „kleiner“ (S. 283Cff.). Es wird von dem Begriff der Meßkunst (*μετρητική* S. 283D) ausgegangen, und diese wird in zwei Teile geteilt, von denen der eine das Größere und das Kleinere untereinander vergleicht, während der andere mit

1) Schleiermacher I 1, S. 67.

einem festen Maß (*τὸ μέτριον*) Vergleiche anstellt; in letzterem Falle handelt es sich nicht um „größer“ oder „kleiner“ in relativem Sinne, sondern um „zu viel“ oder „zu wenig“, und solche Fragen müssen nach der Natur der gegebenen Verhältnisse entschieden werden. Die Bedeutung der Meßkunst, insonderheit für die Ethik, war schon im *Protagoras* (S. 356Dff.) von Platon betont worden; die Zweiteilung ist aber neu. Die Meßkunst kommt in zweierlei Künsten zur Anwendung, sowohl in denen, welche die Größen einfach messen und miteinander vergleichen, als in denen, welche die gemessenen Größen dem rechten Maß (*πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον* S. 284E, vgl. *Phileb.* S. 66A) gegenüberstellen; auch hier kommt die früher erwähnte Forderung auf, daß es darauf ankomme, zwischen den Extremen die rechte Mitte zu halten.

Die Worte, mit denen die Unterscheidung der zwei Teile der Meßkunst eingeführt werden, sind indessen recht dunkel. Der eine Teil, heißt es, bezieht sich auf die Teilnahme der Dinge an Größe und Kleinheit im Verhältnis zueinander, die andere auf das notwendige Sein des Werdens (*τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* S. 283D). Die Schwierigkeit liegt namentlich in den letzten Worten.[1]) Der Sinn scheint der zu sein, daß im ersten Falle nur von einfacher Vergleichung und von rein mathematischen Berechnungen die Rede ist, im anderen Falle dagegen von der Wirklichkeit, entweder von der realen Wirklichkeit oder der der Ideen oder von beiden; denn jedesmal, wenn etwas Wirkliches entstehen soll, bedarf es der Anwendung des „richtigen Maßes“, das somit ungefähr dieselbe Bedeutung erhält wie die Idee des Guten im *Staate*. Nach Platons neuer, im *Sophistes* vorgetragener Lehre, hat ja die Bewegung innerhalb der Wirklichkeit einen Platz erhalten, so daß nicht nur das Seiende, sondern auch das Werdende wirklich ist (darum heißt es *ὄντως γιγνόμενον* S. 283E). Aber Werden oder Entstehung, die — menschliche oder göttliche — Kunst erheischt, setzt ein Maß oder eine Richtschnur voraus; was damit nicht stimmt, ist zwar nicht unwirklich, aber doch praktisch unbrauchbar (S. 284A). Dasselbe wird im *Philebos* (S. 26D, 27B) mit den Worten ausgedrückt, daß das entstandene Sein ein Produkt des Unbegrenzten und der Begrenzung sei. Wie Platon im *Sophistes* gegen diejenigen polemisierte, die das Dasein des Nicht-Seienden verneinten und somit alles für gleich

1) Vgl. Campbell zu dieser Stelle; Kilb, Platons Lehre von der Materie S. 19ff. (Diss. Marburg 1887); Ritter, Platos Politicus S. 25ff. und Rodier im Archiv für Geschichte der Philosophie XV, S. 479ff.

wahr erklärten, so polemisiert er hier gegen diejenigen, die jede Maßbestimmung für relativ erklärten und somit die Existenz eines festen Maßstabes für den ethischen Wert der menschlichen Handlungen verneinten.[1]) Einen solchen Maßstab findet man aber nicht ohne Wirklichkeitsstudium und Berechnung.

Dies ist wohl der wertvollste Ertrag des Dialoges. In eigentümlicher Weise vereinigen sich die Resultate der Digression mit denen der Hauptuntersuchung. Wie es die Aufgabe des philosophischen Denkers ist, das rechte Maß herauszufinden, so ist es die des Staatsmannes, die rechte Mischung herbeizuschaffen Zu beidem gehört Berechnung; deshalb wird die Mathematik die Wissenschaft, die Platon in seinem Alter bevorzugt.

Bei der Untersuchung des philosophischen Inhaltes des *Sophistes* und des *Politikos* hat sich das Resultat herausgestellt, daß Platon sich seiner alten Lehre gegenüber weniger zuversichtlich verhält als vorher. Wie er schon im *Parmenides* die Schwierigkeit empfunden hatte, zwischen dem Reich der Ideen und der realen Wirklichkeit das Band zu knüpfen, so hat ihn im *Sophistes* die Frage stutzig gemacht, wie die Ideen, wenn sie in der Tat die Eigenschaften, welche ihnen in früheren Dialogen beigelegt worden sind, besitzen, überhaupt von den Menschen erkannt werden können, und im *Politikos* bricht der Zweifel hervor, ob unter den bestehenden Verhältnissen die ideale Staatsordnung durchzuführen sei.

Es ist ein naheliegender Gedanke, daß dieser Umschlag vielleicht zum Teil durch äußere Umstände veranlaßt worden sei. Wie wir schon beim *Theaetetos* den Versuch gemacht haben, die dort begegnende Abkehr des Philosophen vom praktischen Leben durch die Enttäuschungen zu erklären, die Platon während seines Aufenthaltes in Syrakus beim jüngeren Dionysios (etwa 367/66) erfahren hatte (s. o. S. 296f.), so muß hier mit größerer Entschiedenheit die Wahrscheinlichkeit einer solchen Kombination behauptet werden; ja vielleicht dürfte man sogar den *Sophistes* und den *Politikos* später ansetzen als Platons letzte Reise nach Syrakus (etwa 361), wo es ihm erst recht deutlich wurde, daß er den Tyrannen unmöglich für seine politischen Reformpläne gewinnen könnte[2]) Es sind natürlich hauptsächlich die politischen Ausführungen des *Politikos*, die zu einer derartigen Annahme die Handhabe bieten. Es war

1) Vgl. Ritter S. 28f.
2) Vgl Lutosławski S. 441.

von Anfang an Platons Absicht gewesen, durch die Einwirkung der Wissenschaft aus dem jungen Dionysios einen philosophisch gesinnten Herrscher im Sinne des *Staates* zu machen; er wollte den Tyrannen in einen König verwandeln (vgl. *Epist.* III, S. 315D). Nachdem dieser Versuch gescheitert ist, glaubt er nicht mehr an die Verwirklichung des Idealstaates. Der Idealstaat entzieht sich seinem Blick, und er begnügt sich damit, unter Rücksichtnahme auf die Voraussetzungen der jetzigen Weltperiode die bestmögliche Staatsverfassung zu erstreben. Wenn es auch unmöglich ist, einen König im wahren Sinne des Wortes aus Dionysios zu machen, dann könnte es doch vielleicht noch gelingen, einen Nachahmer des wahren Königs aus ihm zu machen. Denn auch unter den Nachahmungen der wahren Staatsverfassung steht das Königtum himmelhoch über der Tyrannis. Daß aber die Demokratie nicht mehr so scharf beurteilt wird wie früher, erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß Platons politisches Interesse sich nunmehr von seiner Vaterstadt abgewandt hatte, wo er gerade an der Demokratie so traurige Erfahrungen gemacht hatte.

Daß der *Sophistes* und der *Politikos* zu der Zeit verfaßt worden sind, als Platon mit dem jüngeren Dionysios in Verbindung getreten war, wird auch dadurch wahrscheinlich, daß Platon in seinem 13. *Briefe* davon spricht, daß er Teile seiner „Einteilungen" (διαιρέσεις) an Dionysios übersandt habe (*Epist.* XIII, S. 360B).[1] Unter demselben Namen scheinen nämlich der *Sophistes* und der *Politikos* von Aristoteles zitiert zu werden[2]; beide Dialoge geben sich ja zum großen Teil mit Begriffseinteilungen ab. Daß aber an der angeführten Stelle nur von

1) Christ in den Abhandlungen der bayerischen Akademie, philos.-philol. Klasse XVII, S. 482ff.; Blaß im Sammelwerk *Apophoreton* S. 54f. (Berlin 1903). Ob unter den *Πυθαγόρεια* der *Timaeos* oder vielleicht Teile desselben zu verstehen sind, muß dahingestellt werden. Die Echtheit des 13. Briefes ist von Christ S. 477ff. wahrscheinlich gemacht worden; er setzt dessen Zeit um 364. Was v. Wilamowitz-Möllendorff (Hermes XXXIII, S. 496) gegen die Echtheit einwendet, ist sehr schwach begründet. Warum die Mutter des etwa 63jährigen Platon nicht mehr am Leben sein könnte, wie der Brief voraussetzt (S. 361E), ist nicht zu ersehen; die Behauptung aber, daß deren Bestattung nicht Platon, sondern ihrem zweiten Gatten, dem Pyrilampes — falls er noch lebte — obliegen müßte, beruht auf der Voraussetzung, daß Glaukon, Adeimantos und Antiphon, die im *Parmenides* auftreten, Platons Brüder und Pyrilampes, Antiphons Vater, also sein Stiefvater sei, was in der Tat wenig wahrscheinlich ist (s. o. S. 301).

2) Vgl. Arist. de gen. et corr. *B* 3, S. 330b 16 mit *Sophistes* S. 242C—D und Arist. de part. anim. *A* 2, S. 642b 10ff. mit *Sophistes* S. 220A—B und *Politikos* S. 264D—E.

Teilen der Einteilungen die Rede ist, kann entweder so erklärt werden, daß die beiden Dialoge noch nicht abgeschlossen gewesen seien, oder daß nur von ähnlichen Studien über Begriffseinteilungen von der Art, wie sie in den Dialogen vorliegen, die Rede sei. Wir sehen aber in jedem Falle, daß Platon zu der Zeit, als er mit Dionysios bekannt geworden war, solche Studien getrieben hat, was für die chronologische Fixierung des *Sophistes* und des *Politikos* eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat. —

Der *Sophistes* und der *Politikos* machen, wie vorher erwähnt, zwei Teile einer beabsichtigten Trilogie aus, deren drittes Glied, der *Philosophos*, nicht vorhanden ist. Im Eingang des *Sophistes* (S. 217 A) richtet Sokrates an den eleatischen Fremdling die Frage, was die Leute in Elea unter einem Sophisten, einem Staatsmann und einem Philosophen verstehen, und die beiden ersten Fragen sind nun in den zwei Dialogen beantwortet worden. Aber wo ist der *Philosophos* geblieben? Auf diese Frage sind mehrfache Antworten gegeben worden.

Schleiermacher fand den *Philosophos* im *Symposion* und *Phaedon*, wo Sokrates, der wahre Philosoph, unter den Freuden des Lebens und vor dem drohenden Tode geschildert wird.[1]) Dabei hat er aber vergessen, auf die dramatische Form der Dialoge zu achten. Es würde in der Tat sehr auffallend sein, wenn auf die Frage des Sokrates, was die Eleaten unter einem Philosophen verstehen, Platon die Antwort gegeben hätte, daß nach seiner Ansicht Sokrates selbst der ideale Philosoph sei. Auch ohne Rücksicht auf die chronologischen Schwierigkeiten müßte also diese Vermutung abgelehnt werden.

Etwas mehr ließe sich dafür anführen, daß der *Philosophos* im *Parmenides* zu suchen sei, was sowohl Zeller[2]) als Stallbaum[3]) vermutet haben. In diesem Falle würde Platon also die Frage dadurch beantworten, daß er den Parmenides als einen nach seiner wie der Eleaten Ansicht idealen Philosophen schildert. Allein auch so will die Antwort nicht zur Form der Frage stimmen, selbst wenn der *Parmenides* später als die beiden anderen Dialoge angesetzt

1) Schleiermacher II 2, S. 357 ff.

2) Zeller, Platonische Studien S. 194 ff. Später gab er die Vermutung auf, setzte aber trotzdem fortwährend den *Parmenides* nach dem *Sophistes* und dem *Politikos*. In Beziehung auf den *Philosophos* fühlte er sich zu Schleiermachers Hypothese hingezogen (Die Philosophie der Griechen II 1[4], S. 546 ff.).

3) Stallbaum in der Ausgabe des *Sophistes* S. 52 ff. und in der des *Politikos* S. 50.

werden dürfte, was wegen des negativen Geistes, der den *Parmenides* im Gegensatz zu dem *Sophistes* und dem *Politikos* kennzeichnet, wenig zu empfehlen ist.[1])

Es ist ferner vermutet worden, daß Platon zwar niemals einen *Philosophos* geschrieben, aber doch die Gedanken, die ein solcher Dialog hätte enthalten sollen, in einem anderen Zusammenhange veröffentlicht habe. So suchte Spengel den Inhalt des *Philosophos* in den Büchern V—VII des *Staates*, wo der ideale Philosoph, der zugleich Staatsmann ist, beschrieben wird.[2]) Gegen eine solche Ansicht haben natürlich die aus der dramatischen Form geschöpften Einwendungen keine Geltung; es kann nur so viel gesagt werden, daß sie unannehmbar ist für jeden, der den Unterschied zwischen den philosophischen Standpunkten, die Platon in den verschiedenen Perioden seiner Schriftstellerei einnimmt, begriffen hat.

Es scheint sich also so zu verhalten, daß es unter Platons Schriften keinen *Philosophos* gibt, und daß ein solcher Dialog, weil er niemals zitiert wird, auch nie geschrieben worden ist. Man hat sogar gemeint, im *Sophistes* S. 254 B, wo es zweifelhaft erscheint, ob die am Gespräch teilnehmenden Personen auch gesonnen sind, die Untersuchung bis zu jenem Ziele fortzusetzen[3]), eine Andeutung davon zu finden, daß Platon schon recht früh den Plan aufgegeben habe, einen *Philosophos* zu schreiben. Aus dieser Stelle ist jedoch deshalb nichts zu schließen, weil der Plan sich noch am Anfang des *Politikos* (S. 257 A—C) ganz lebenskräftig zeigt.

Es wäre aber dennoch möglich, daß Platon aus dem Grunde aufgegeben hätte, einen *Philosophos* zu schreiben, weil die Aufgabe eines solchen Dialoges als schon im *Sophistes* und *Politikos* gelöst betrachtet werden müßte.[4]) In diesen beiden Dialogen finden wir nämlich denselben Gegensatz durchgeführt: zwischen dem Philosophen und dem Sophisten und zwischen dem wahren Staatsmann, der zugleich Philosoph ist, und dem falschen Staatsmann, der ein Sophist ist. Im *Sophistes* S. 253 C sieht es aus, als ob man statt des Sophisten aus Irrtum den Philosophen gefunden hätte, und im *Politikos* S. 291 C läuft man, wie es scheint, Gefahr, den Staatsmann mit dem größten aller Sophisten zu verwechseln. Die Aufgabe, welche im *Politikos*

1) Vgl. Campbell in der Einleitung zum *Politikos* S. LVI ff.

2) Spengel im Philologus XIX, S. 593 ff. (1863).

3) *ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ἦ.* S. Apelt zu *Soph.* S. 253 E.

4) So Jackson im Journal of Philology XV, S. 280 ff. und Ritter, Platos Politicus S. 14 ff.

schließlich dem Staatsmann gestellt wird, ist auch wesentlich philosophischer Art. Allein die Aufgabe wird nur noch angedeutet, und wenn im *Politikos* von der Bedeutung der Messungen, die mit Hinblick auf das richtige Maß ausgeführt werden, die Rede ist, wird es als möglich bezeichnet, daß „bei der Erklärung über die absolute Genauigkeit" (*πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς ἀπόδειξιν* S. 284 D) solche Betrachtungen nützlich werden können. Wir haben hier wahrscheinlich noch eine Hindeutung auf den beabsichtigten *Philosophos*.[1])

Es darf also vermutet werden, daß Platon, wenn er einen *Philosophos* geschrieben hätte, ihm einen überwiegend mathematischen Inhalt gegeben hätte. Nun trifft es sich in der Tat so, daß es unter den platonischen Dialogen einen gibt, der als einen aus dem Altertum überlieferten Untertitel den Namen *Philosophos* trägt, nämlich die *Epinomis*.[2]) In diesem Dialoge, der freilich gewöhnlich, aber, wie später nachgewiesen werden soll, nicht mit genügendem Grund, für unecht gehalten wird, kommt die Frage zur Verhandlung, was ein sterblicher Mensch lernen müsse, um weise (allerdings nicht *φιλόσοφος*, sondern *σοφός* S. 973 B) zu werden, und als Antwort wird eine mathematisch-astronomische Gelehrsamkeit entwickelt. Selbstverständlich geht es nicht an, die *Epinomis* ohne weiteres mit dem geplanten *Philosophos* zu identifizieren, denn sie ist ja formell eine Fortsetzung der *Gesetze*, nicht des *Sophistes* und des *Politikos*. Trotzdem dürfte es wahrscheinlich sein, daß viele der Gedanken, die Platon dem *Philosophos* vorbehalten hatte, tatsächlich in der *Epinomis* ihren Platz gefunden haben. Jedenfalls müssen wir an solche Überlegungen, wie die der *Epinomis*, denken, wenn wir uns eine Vorstellung davon machen wollen, was Platon im *Philosophos* vorzutragen beabsichtigt hatte.

IX. Philebos, Timaeos, Kritias.

Der *Philebos* steht insofern den älteren Dialogen näher, als hier wieder Sokrates als Hauptperson auftritt. Es darf jedoch hieraus nicht gefolgert werden, daß der *Philebos* vor dem *Sophistes* und dem *Politikos* oder gar vor dem *Parmenides* abgefaßt sei. Denn der Sokrates, der hier auftritt, hat mit dem Sokrates, der sonst in den platonischen Dialogen als Leiter des Gespräches erscheint, nur den Namen gemeinsam. Er ist in keiner Beziehung persönlich charakterisiert; er ist nur ein Mann, der mit Scharfsinn, Geduld und Wahrheitsliebe eine wissenschaftliche Diskussion zu leiten vermag. Platon bedurfte hier zum

1) So Campbell zur Stelle. 2) Diog. Laert. III 60.

Leiter des Gespräches keiner bestimmten Person; es war kein Grund vorhanden, entweder Parmenides oder einen anderen Eleaten auftreten zu lassen, und er gab also aus alter Gewohnheit der Hauptperson den Namen des Sokrates. Aus dieser Tatsache ist also kein chronologischer Schluß zu ziehen.

Daß der *Philebos* dem *Sophistes* und dem *Politikos* nahe steht, ist auch schon längst erkannt worden.[1]) In allen drei Dialogen findet sich keine Polemik zwischen den auftretenden Personen, sondern eine wissenschaftliche Untersuchung mit dem alleinigen Zweck, durch gemeinsame Arbeit die Wahrheit herauszufinden. Es wird nun vor dem *Philebos* ein Gespräch vorausgesetzt, in dem von Sokrates und Philebos entgegengesetzte Standpunkte verteidigt worden sind; da nun Philebos ermüdet ist, wird seine Rolle von Protarchos übernommen, während Sokrates die seinige behält. Danach wird das Thema aufgestellt und sorgfältig umgrenzt, bevor man zu dessen Behandlung schreitet. Und während der Untersuchung widersprechen sich die beiden Gegner sehr wenig; in der Tat sucht Protarchos hauptsächlich bei Sokrates Belehrung; er bittet ihn ausdrücklich, daß er ihn nicht durch seine Überlegenheit in der dialektischen Kunst in Verlegenheit bringe, sondern daß er ihm zur Herausfindung der Wahrheit verhelfe (S. 19 E—20 A, vgl. S. 28 B). Wir sehen hier einen wirklichen, akademischen Unterricht in Gesprächsform vor uns; wenn irgendwo in Platons Dialogen ist der platonische Sokrates hier mit Platon selbst identisch. Hier ist er nur der ideale Lehrer und nicht Sokrates.[2])

In noch einer Beziehung — von den sprachlichen Eigentümlichkeiten abgesehen, die bei einer früheren Gelegenheit besprochen sind — ist der *Philebos* den zuletzt behandelten Dialogen ähnlich: er zeigt dieselbe schwerfällige und verwickelte Komposition wie diese. Im *Sophistes* gibt es eine große Digression, im *Politikos* mehrere kleinere; im *Philebos* scheint aber der Faden jeden Augenblick abzureißen, so daß der Leser eine wahre Erleichterung fühlt, wenn es sich am Ende zeigt, daß trotz aller Seitensprünge die anfangs gestellte Frage wirklich gelöst ist. Es ist daher auch nicht leicht zu entscheiden, wo der Schwerpunkt des Dialoges sich befindet. Das formelle Hauptthema ist freilich ethischer Art, weshalb auch die Grammatiker des Altertums den *Philebos* zu den „ethischen" Dialogen rechneten; in der

1) Vgl. Campbells Exkurs über diese drei Dialoge in der Ausgabe des *Staates* II, S. 46 ff. Was Bruns (Das literarische Porträt S. 271 ff.) von den Trilogien bemerkt, läßt sich auch auf den *Philebos* übertragen (s. o. S. 58 f.).

2) Vgl. Ueberweg, Untersuchungen S. 207 ff.

Tat spielen aber metaphysische und psychologische Betrachtungen eine ebensogroße Rolle wie die ethischen.

Die Streitfrage wird gleich am Anfang formuliert (S. 11 B — C). Philebos hat behauptet, daß es für alle lebendigen Geschöpfe ein Gut sei, sich zu freuen und zu genießen, während Sokrates als wertvollere Güter aufgestellt hat die Vernunft, das Denken, die Erinnerung, richtige Meinungen und wahre Überlegungen, wozu später (S. 19 D) noch hinzugefügt werden Wissen, Verstand und Kunst. Die Fragestellung wird aber bald ein wenig geändert; es wird S. 13 B nicht mehr gefragt, was gut (*ἀγαθόν*) sei, sondern was das Gute (*τἀγαθόν*) sei. Es leuchtet aber ein, daß man, sobald die letztere Frage entschieden ist, auch zur Beantwortung der ersteren die genügenden Mittel gewonnen hat. Das Thema des Dialoges ist also das folgende: Was ist das Gute?

Diese Frage ist eigentlich die Hauptfrage der ganzen platonischen Philosophie. Sahen wir ja doch im *Staate*, daß die Idee des Guten als letzter Erklärungsgrund sämtlicher Ideen und dadurch des ganzen Daseins erschien (s. o. S. 222 ff.). Freilich wollte sich hier Sokrates nicht darauf einlassen, das Gute direkt zu definieren, sondern er begnügte sich damit, seine Auffassung bildlich auszudrücken, indem er das Gute mit der Sonne verglich (VI, S. 506 D ff.); im *Philebos* unternimmt er dagegen eine direkte Auseinandersetzung über das Wesen des Guten, die sich durch den ganzen Dialog erstreckt. Das dürfte wohl ein deutliches Anzeichen dafür sein, daß der *Staat* von diesen Dialogen der zuerst geschriebene ist.[1]) Es ist schwer zu verstehen, daß keiner von den Gelehrten, die nach dem Vorgang Schleiermachers der Ansicht sind, daß bei Platon immer die mythische oder bildliche Darstellung der direkten oder begrifflichen vorangehe, darauf gekommen ist, diese Theorie auf das Verhältnis zwischen dem *Staate* und dem *Philebos* anzuwenden, obgleich es ja doch wenig glaublich ist, daß Platon durch ein immerhin hinkendes Gleichnis das Gute beschrieben haben sollte, nachdem er schon dessen eigentliches Wesen genau ausgeforscht hatte (vgl. o. S. 76 f.).

Nun wurde ja auch im *Staate* (VI, S. 505 A ff.) eine direkte Beantwortung der genannten Frage versucht, und zwar wurden eben-

1) Sonderbar ist die Bemerkung Schleiermachers (III 1, S. 39), daß im *Staate* „die befriedigende Behandlung" der Idee des Guten an „ich weiß nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort" gewiesen werde, während auf den *Philebos* „unleugbar" zurückverwiesen werde. Tatsächlich ist natürlich jener „Ort" der *Philebos*.

dieselben Lösungsversuche gemacht wie hier im *Philebos*. Sie wurden aber beide als ungenügend abgewiesen: einerseits könnte das Gute nicht die Lust sein, weil nicht jede Lust gut sei, und anderseits könnte auch nur die Einsicht, welche sich auf das Gute bezieht, als ein Gut gelten (s. o. S. 224). Man hat gemeint, an dieser Stelle des *Staates* eine Rückverweisung auf den *Philebos* zu finden; der *Staat* soll von den weitläufigen Darlegungen des *Philebos* ein kurzes Resumé geben.[1]) Diese Ansicht ist aber deshalb unannehmbar, weil im *Staate* nicht nur die beiden auch im *Philebos* vorkommenden Bestimmungen des Guten als bekannt erscheinen, sondern auch die Widerlegung der Bestimmung des Guten als Einsicht — und diese Widerlegung findet sich gerade nicht im *Philebos*, wo die Widerlegung in einer anderen Weise erfolgt (S. 21 D—E).

Es ist in diesem Zusammenhange von weniger Bedeutung, zu wissen, von wem die beiden entgegengesetzten Bestimmungen des Guten, sowohl im *Staate* als im *Philebos*, herstammen. Die Lehre, daß das Gute die Lust sei, wird gewöhnlich dem Aristippos zugeschrieben[2]), aber einige denken auch an Eudoxos, der wiederum von Demokrit beeinflußt sein soll.[3]) Die andere Lehre, daß das Gute in Vernunft oder Einsicht (φρόνησις) bestehe, wird gewöhnlich den Megarikern zugeschrieben[4]), entweder allein oder zugleich mit Antisthenes.[5]) Es würde in der Tat viel interessanter sein, wenn bewiesen werden könnte, daß Platon unter den Vertretern dieser Lehre namentlich an Aristoteles gedacht habe[6]); dafür sind aber nur wenig überzeugende Beweise geliefert worden. Gegen diese Annahme spricht besonders der Umstand, daß der *Staat* wenigstens zu einer Zeit geschrieben sein muß, da Aristoteles noch viel zu jung war, und es läßt sich auch nicht annehmen, daß die beiden Stellen, im *Staate* und im *Philebos*, nach verschiedenen Richtungen zielen sollten. Es besteht freilich der Unterschied, daß im *Staate* nur von der Einsicht (φρόνησις) geredet wird, während im *Philebos* u. a. auch die „richtigen Meinungen" hinzugefügt sind. Dieser Zusatz vermag aber nicht die

1) So Schleiermacher III 1, S. 570 f. und Zeller in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie 1887, S. 219 f. und Die Philosophie der Griechen II 1⁴, S. 548 f. Dagegen Jackson im Journal of Philology XXV, S. 65 ff. (1897). S. auch oben S. 79 f. 2) Zeller II 1⁴, S. 347 ff.

3) Arist. Eth. Nic. *K* 2, S. 1172 b 9 ff. Usener in den Preußischen Jahrbüchern LIII, S. 16 (1884).

4) Diog. Laert. II 106. 5) Zeller II 1⁴, S. 260.

6) Siebeck in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVII, S. 161 ff. (1896).

Ansicht zu begründen, daß Platon an den zwei Stellen, wo sonst hauptsächlich derselbe Standpunkt berührt wird, zwei ganz verschiedene Philosophen oder Philosophenschulen in dem Sinn haben sollte.

Ist es denn überhaupt gewiß, daß Platon auf bestimmte Gegner anspielt? Die Auffassung, daß das Gute in der Einsicht bestehe, oder daß die Einsicht das höchste Gut sei, stimmt ja doch so ganz mit dem Geiste, der sich durch das ganze Wirken des Sokrates zieht, daß wir sie unbedenklich als Gemeingut mehrerer sokratischen Schulen ansehen dürfen, wenn wir uns auch nicht überall auf ein Zitat eines späteren Kompilators oder Doxographen berufen können. Platon selbst schätzt ja an vielen Stellen und besonders im *Staate* die Einsicht außerordentlich hoch, wenn er auch ohne Zweifel früh erkannt hat, daß das Gute nicht ohne weiteres als Einsicht bestimmt werden könnte, weil als Gegenstand jener Einsicht eben das Gute gesetzt werden müßte. Denken wir uns also, daß Platon, wo er die Ansicht erwähnt, daß das Gute in der Einsicht bestehe, gerade einen sokratisch-platonischen Gedankengang im Sinne habe, wenn er denselben auch schon längst als unbefriedigend betrachtete, dann erhalten wir auch eine Erklärung dafür, daß die richtigen Meinungen im *Philebos* neben dem Wissen und der Einsicht einen Platz gefunden haben. Denn wir haben ja gesehen — zuletzt beim *Politikos* (s. o. S. 347 f.) —, daß Platon im Laufe der Zeit gelernt hatte, mit den richtigen Meinungen vorlieb zu nehmen, wenn das Wissen unerreichbar war.

Im Dialoge selbst wird indessen nicht ganz dieselbe Frage verhandelt, die Sokrates und Philebos vorher miteinander abgehandelt hatten. Es wird nicht mehr gefragt, was für alle lebenden Geschöpfe gut sei, sondern welcher Seelenzustand die Menschen glückselig machen könne (S. 11 D). Hier wie im *Gorgias* und im *Staate* wird die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als der höchste Wertmesser betrachtet. Nun spricht sich also Sokrates für Vernunft und Einsicht (τὸ φρονεῖν) aus, während Protarchos die Verteidigung der Lust (τὸ χαίρειν) übernimmt. Man kommt außerdem dahin überein, daß, wenn sich ein Drittes zeigen sollte, das beides übertrifft, der Rangstreit wegen der zweiten Stelle fortgesetzt werden solle (S. 11 D — 12 A).

Es dauert nicht lange, bis die ethische Frage sich in eine logische umwandelt, da ebenso wie im *Sophistes* und *Politikos* die Einteilung der Begriffe zur Sprache kommt. Sokrates erinnert daran, daß eine Lust sehr verschiedener Art sein kann, indem sie sowohl mit Tugenden als mit Untugenden, sowohl mit Vernunft als mit Unvernunft vereinigt sein kann, und erklärt, daß deshalb auch die Lust je nach

den Umständen in verschiedener Weise geschätzt werden müsse. Da Protarchos hierauf einwendet, daß zwischen den Veranlassungen der Lust, welche verschieden sein können, und der Lust selbst, die insofern als sie eine Lust ist, immer gleichartig ist, unterschieden werden müsse, erwidert Sokrates, daß auf diese Weise alle Gegensätze zusammenfallen könnten, z. B. Schwarz und Weiß, da ja beide Farben sind. Selbst innerhalb einer begrifflichen Einheit (*γένος*) könne es unter sich verschiedene oder gar entgegengesetzte Teile (*μέρη*) geben (S. 12 C—13 A). Wir finden hier dieselbe Sonderung zwischen Begriffen (Gattungen) und Teilen wie im *Politikos* (S. 262 B, 263 B); das Verhältnis ist jedoch nicht ganz dasselbe, weil hier der Teil nur als Unterabteilung des Begriffes erscheint, ohne Rücksicht darauf, ob er eine natürliche Einheit ausmacht oder nicht (vgl. o. S. 338).

Es fällt natürlich Sokrates nicht ein, zu bestreiten, daß jede Lust eine Lust sei, sondern er will die guten und die schlechten Lustarten unterscheiden, während Protarchos jede Lust für gut erklärt, da der Begriff der Lust an sich das Gute einschließe (S. 13 A—C). Auf diese Weise zeigt es sich in der Tat unmöglich, die Debatte zu einem Abschluß zu führen, da Sokrates von seinem Standpunkt aus dasselbe von der Einsicht behaupten könnte; innerhalb sowohl der Lust als der Einsicht zeigen sich Unterschiede, und die Frage erheischt also eine gründlichere Behandlung (S. 13 E—14 B).

Es begegnet uns nämlich hier dieselbe Schwierigkeit, die sich im *Parmenides* so gefährlich zeigte: was besteht für ein Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielheit? Es gibt hier in der Tat zwei Schwierigkeiten, eine kleinere und eine größere. Die kleinere liegt darin, daß demselben Ding sowohl mehrere Eigenschaften als mehrere Teile beigelegt werden können, aber diese Schwierigkeit betrachtet Sokrates als schon längst überwunden, so daß sie nur ungeübte Denker beunruhigen könne (S. 14 C—E). Dagegen entsteht eine größere Schwierigkeit, wenn man nicht die einzelnen, gewordenen und vergänglichen Dinge als Einheiten betrachtet, sondern die begrifflichen Einheiten; dann gilt es nämlich zu erklären, wie eine solche Einheit mit den vielen Einzeldingen, die ihr untergeordnet sind, in Verbindung treten könne, ohne entweder in mehrere Teile zu zerfallen oder von sich selbst abgetrennt zu werden (S. 15 A—C).

An dieser Stelle hat man eine Hinweisung sowohl auf den *Parmenides* als auf den *Sophistes* zu finden gemeint; wenn nämlich die hier als unbedeutend abgefertigte Schwierigkeit dieselbe wäre, die in jenen Dialogen ausführlich abgehandelt wird, müßte in der

Tat der *Philebos* der späteste unter den drei Dialogen sein.[1]) Dies ist aber nicht der Fall. Im *Parmenides* S. 129 A—130 A weist Sokrates ebenfalls die kleinere Schwierigkeit ab, die darin besteht, daß dasselbe Ding entgegengesetzte Eigenschaften (Anteil an entgegengesetzten Ideen) haben kann, und erklärt, daß die eigentliche Schwierigkeit erst dann beginne, wenn man die Ideen selbst betrachtet; und ebenso heißt es auch im *Sophistes* S. 251 A—C von jener Schwierigkeit, daß sie nur für Jünglinge oder spätlernende Greise interessant sei. Wenn wir dagegen sehen wollen, wo die kleinere Schwierigkeit für Platon von Bedeutung gewesen ist, müssen wir uns an den *Phaedon* und den *Staat* wenden.[2]) Im *Phaedon* S. 102 B—D gilt es zu erklären, wie derselbe Simmias zugleich größer als Sokrates und kleiner als Phaedon sein könne, und die Erklärung lautet, daß dasselbe Ding sehr gut an entgegengesetzten Ideen teilhaben könne; dagegen macht es gar keine Schwierigkeit zu erklären, wie dieselbe Idee sich über mehrere Einzeldinge verteilen könne, ohne ihre Einheit zu verlieren. Ebenso heißt es im *Staate* VII, S. 522 C ff., daß die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge durch das Studium ihrer entgegengesetzten Eigenschaften erzeugt werde, sowie durch das Studium der Verhältnisses zwischen der Einheit und der Vielheit, die sich für die Sinne stets vereinigt zeigen, indem dasselbe Ding zugleich als eine Einheit und als aus unendlich vielen Teilen bestehend geschaut werde (S. 525 A), während sie in der Tat getrennt seien; auch hier wird aber die größere Schwierigkeit nicht berührt (vgl. o. S. 302 und 313 f.).

Wir dürfen also mit Sicherheit nur so viel folgern, daß der *Philebos* später als der *Phaedon* und der *Staat* sein muß. Es muß jedoch zugegeben werden, daß, obgleich der Standpunkt hier derselbe ist wie im *Parmenides* und im *Sophistes*, in dem Ton, in dem die kleinere Schwierigkeit als kindisch abgefertigt wird (S. 14 D—E), eine noch größere Überlegenheit als in jenen Dialogen zutage tritt, und selbst die größere Schwierigkeit wird im *Philebos* (S. 15 D—16 A) als eine alte Schwierigkeit bezeichnet, die die Streitlust der Jugend immer zu erwecken vermöge.

Die Methode, durch welche die Schwierigkeit gelöst werden soll, wird von Sokrates als ein göttliches Geschenk bezeichnet, das den Menschen

1) Zeller (Platonische Studien S. 194 und Die Philosophie der Griechen II 1[4], S. 463) meint, daß auf den *Parmenides* angespielt werde, während Apelt (Beiträge S. 43 f.) behauptet, daß ebensogut auf den *Sophistes* angespielt werden könne; so auch Gomperz II, S. 465.

2) Jackson im Journal of Philology X, S. 263 ff.

durch irgendeinen Prometheus gesandt worden sei (S. 16 C; vgl. *Polit.* S. 274 C—D und unten *Phileb.* S. 25 B, wo Sokrates sich so ausdrückt, als ob ein Gott sich durch ihn offenbare). Sie besteht in der Erkenntnis, daß das, was jederzeit als seiend bezeichnet wird, aus Einheit und Vielheit besteht und Begrenzung und Unbegrenztheit von Anfang an in sich trägt (S. 16 C). Es ist derselbe Gedanke, der im *Parmenides* S. 158 B—D mit den Worten ausgedrückt wird, daß das von Natur unbegrenzte „andere" der Begrenzung teilhaft werden könne, indem jeder einzelne Teil im Verhältnis zu den anderen Teilen und zum Ganzen sich als eine Einheit für sich betrachten ließe. Der Sinn ist in beiden Fällen derselbe, nämlich daß die unendliche Vielheit der Existenz durch logische Prozesse in bestimmt abgegrenzte Teile oder Begriffe eingeteilt werden kann, von denen jeder eine relative Einheit ausmacht. Solche Begriffe werden auch hier „Ideen" genannt (S. 16 D).

In der Methode der Begriffseinteilung geht Platon aber einen Schritt über den *Politikos* hinaus. Während er im *Sophistes* ausschließlich die Zweiteilung angewendet hatte, betrachtete er diese im *Politikos* bloß als die prinzipale Einteilungsweise, die, wenn es die tatsächlichen Verhältnisse erheischten, durch eine Einteilung nach natürlichen Gruppen ersetzt werden müßte (s. o. S. 338). Im *Philebos* wird endlich auf die Zweiteilung gar kein besonderes Gewicht gelegt, sondern es wird sogleich gesagt, daß, wenn nicht zwei untergeordnete Begriffe gefunden werden können, es ebensogut sei, drei oder mehrere zu suchen (S. 16 D). Außerdem wird hier viel mehr als sonst auf das Quantitative Rücksicht genommen: es gilt nicht allein zu sehen, daß das, was zuerst nur als eine Einheit betrachtet wurde, ebensowohl eine Vielheit und eine Unendlichkeit ist, sondern man muß auch die Zahl seiner Teile berechnen. Wenn man alles übergeht, was zwischen der Einheit und der Unendlichkeit liegt, ist man kein Dialektiker, sondern ein Eristiker (S. 16 D—17 A). Beispielsweise werden Einteilungen der Sprachlaute und der Töne angeführt (S. 17 A — 18 D).

Die so verbesserte Methode soll nun auf die ursprüngliche Frage angewendet werden. Es geht nicht an, einfach zu sagen, daß es sowohl von der Einsicht als von der Lust sehr viele verschiedene Arten gebe, sondern man muß beides in eine bestimmte Anzahl Gruppen einteilen (S. 18 E — 19 A).

Indem also die Frage nach dem Wesen des Guten wieder aufgenommen wird, wird zuerst festgestellt, daß das Gute vollkommen, zureichend und von jedem, der es kennt, erwünscht sein muß (S. 20 D).

Diese Bestimmungen sind aber alle unzutreffend, sowohl für die Lust als für die Einsicht, sofern dieselben ganz für sich auftreten, so daß das Lustgefühl sich in der Seele ganz allein befindet, ohne daß auch nur die geringste Vorstellung von seiner Anwesenheit vorhanden wäre, und anderseits Vernunft und Einsicht, und was dazu gehört, nicht einmal mit der geringsten Lust verbunden sind (S. 20 E—21 E). Hieraus folgt, daß nur das „gemischte" Leben, in dem sowohl Lust als Einsicht gegenwärtig ist, auf den ersten Preis Anspruch machen kann (S. 22 A); es wird nur der Vorbehalt genommen, daß, wenn auch die von Sokrates befürwortete Vernunft ihren Anspruch, für das Gute gelten zu dürfen, hat fallen lassen müssen, es sich dennoch mit der wahren, göttlichen Vernunft anders verhalten könnte (S. 22 C). Es stimmt aber ganz mit dem Gedankengange, der in allen späteren Schriften Platons waltet, wo ja ebenfalls das „Gemischte" eine große Rolle spielt, daß, nachdem es sich gezeigt hat, daß weder die Lust noch die Einsicht das Gute ist, dennoch die Untersuchung sich das Ziel setzt, herauszufinden, welcher von beiden die zweite Stelle zuzuteilen sei, entweder als Ursache des gemischten Lebens, in dem ja das Gute zu finden ist, oder als der Ursache am nächsten verwandt (S. 22 C—D).

Zu diesem Zweck wird über die Natur des ganzen Daseins eine weitläufige Betrachtung angestellt. Das Seiende (*τὰ ὄντα*) wird in zwei Gattungen eingeteilt, das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) und die Begrenzung (*πέρας*), wozu als Drittes die aus diesen beiden hervorgehende Mischung und als Viertes die Ursache der Mischung auftritt (S. 23 C—27 C).[1]) Zum Unbegrenzten gehört alles, was ins Unendliche vermehrt oder vermindert gedacht werden kann, z. B. Temperatur, Kraft usw., während unter Begrenzung so etwas wie das Gleiche, das Doppelte oder jedes Verhältnis von Zahl oder Maß verstanden wird. Wenn in das an sich Unbegrenzte eine solche Begrenzung hineingeführt wird, entstehen die realen Zustände, die harmonisch und schön sind, sofern die Begrenzung von der rechten Art ist oder durch die rechte Zahl oder das rechte Maß ausgedrückt ist. Was hier gesagt wird, stimmt genau mit dem, was im *Politikos* (S. 283 C ff.) von den zwei Arten der Meßkunst gelehrt wurde (s. o. S. 348 ff.). Es kann sowohl ein relativ Größeres und Kleineres geben, das ins Unendliche zunehmen und abnehmen kann, als auch ein bestimmtes Maß, durch welches erst das Unbegrenzte oder Unbestimmte Wirklichkeit erhält.

1) Daß der Gegensatz von *ἄπειρον* und *πέρας* pythagoreischen Ursprunges ist (Arist. Metaphys. *A* 5, S. 986 a 22), darf als ausgemacht gelten.

Die aber dieses Maß einführt, ist die schaffende Kraft, die Ursache des realen Daseins.

Es gilt nun, die Begriffe, von denen von Anfang an die Rede war, unter die vier hier aufgestellten Gattungen einzuordnen. Erstens kann nun kein Zweifel darüber sein, daß das gemischte Leben, dem ja der Siegespreis zuerkannt wurde, als ein Teil der dritten Gattung, des Gemischten, aufzufassen sei (S. 27 D). Und ebenso unzweifelhaft gehört die Lust sowohl als ihr Gegensatz, der Schmerz, zum Unbegrenzten, da beides ins Unendliche vermehrt und vermindert werden kann (S. 27 E—28 A). In bezug auf die Vernunft ist aber auf das Wort der Weisen zu achten, daß sie Königin des Himmels und der Erde sei (S. 28 C). Im Himmel und bei uns befinden sich dieselben Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde; die Elemente aber, welche sich bei uns befinden, entstehen aus denen des Weltalls, werden von ihnen genährt und sind von ihnen abhängig. Neben der aus den Elementen bestehenden körperlichen Welt gibt es aber auf der Erde auch Seelen, die nur aus einer Weltseele ihren Ursprung herleiten können. Die Weltseele, die Weltvernunft, die von der Ursache des Daseins (der vierten Gattung) erzeugt und mit derselben verwandt ist, lenkt und ordnet alles (S. 29 A—31 A).

Nachdem somit die beiden wetteifernden Mächte, die Lust und die Vernunft, in die Gattungen eingereiht sind, zu denen sie ihrem Wesen gemäß gehören, bleibt noch zu untersuchen, wo und aus welchen Ursachen sie verwirklicht werden. Zuerst wird die Lust ausführlich behandelt. Lust und Unlust verwirklichen sich in der Gattung des Gemischten und entstehen aus Harmonie und Disharmonie; es kommt also darauf an, ob im Unbegrenzten die rechte Begrenzung gesetzt wird oder nicht (S. 31 B—32 B). Aber neben dieser Lust oder Unlust, die sich in einem beseelten Wesen findet, gibt es eine andere, die bloß der Seele gehört und in Erwartung (sowohl Hoffnung als Furcht), Erinnerung oder Begierde besteht.[1]) Eine solche Lust oder Unlust knüpft sich nicht an eine sinnliche Wahrnehmung, die durch den Körper geht, bevor sie zur Seele gelangt, sondern ist rein geistig (S. 32 B – 35 C). Namentlich ist von der Begierde zu bemerken, daß sie ein zweiseitiger Zustand ist; wenn jemand etwas begehrt, leidet der Körper Mangel, aber die Seele stellt sich das Begehrte vor, dessen sie sich aus ihren früheren Erfahrungen erinnert, und hofft es

1) Daß die Begierde der Seele angehört und nicht dem Körper (S. 35 C), streitet gegen den *Phaedon* (S. 66 C), stimmt aber mit den Dialogen, in denen die Dreiteilung der Seele gelehrt wird.

zu erreichen, woraus erfolgt, daß Lust und Unlust zugleich anwesend sind (S. 35 C – 36 C).

Daran knüpft sich nun die Frage, ob ein solches Gefühl der Lust oder Unlust wahr sei oder nicht. Protarchos meint, daß jedes solche Gefühl an sich wahr sein müsse, was Sokrates nicht eingestehen will. Er behauptet vielmehr, daß es sich mit Lust und Unlust ebenso verhalten müsse wie mit den Vorstellungen, so daß einige Gefühle wahr und andere falsch sein müssen; so war es ja in bezug auf die Vorstellungen nach den Auseinandersetzungen des *Theaetetos* im *Sophistes* endgültig bewiesen worden und wird auch von Protarchos eingeräumt (S. 36 C—D). Es fragt sich nun, ob die im Traum oder Wahnsinn empfundenen Lust- oder Schmerzgefühle ebenso wahr seien als die in wachem und normalem Zustande empfundenen (S. 36 E); so war ja auch im *Theaetetos* (S. 157 E ff.) dieselbe Frage in bezug auf die Vorstellungen untersucht worden. Selbstverständlich muß Sokrates zugeben, daß jede Lust in der Tat eine Lust ist, und jeder Schmerz ein Schmerz; daraus folgt aber nicht, daß sie nicht verschiedenartig sein könnten. So können Lust und Schmerz falsch sein, wenn sie an falsche Vorstellungen geknüpft sind, was namentlich von der rein geistigen Lust oder Unlust gilt, die sich auf die Zukunft bezieht; denn die Erwartungen erfüllen sich ja nicht immer (S. 37 A—40 A); auch dies stimmt mit dem *Theaetetos* (S. 172 A ff.). Nun gibt Protarchos zu — was im *Theaetetos* (S. 166 D ff.) von Protagoras verneint wurde —, daß in der Tat die falschen Vorstellungen schlecht sind (S. 40 E); in bezug auf Lust und Unlust ist er jedoch anderer Ansicht, weshalb die Behandlung dieser Frage aufgeschoben wird (S. 41 A). Es wird dagegen noch ein Fall genannt, wo ein Gefühl falsch sein kann; wenn nämlich in der Begierde Seele und Körper entgegengesetzte Gefühle besitzen, kann das entferntere Gefühl eben wegen der Entfernung zu klein erscheinen, so daß die Vergleichung und damit das Urteil über den Gesamtzustand verkehrt wird (S. 41 B—42 C).

Es ist aber noch ein Fall übrig, wo von falschen Lustgefühlen die Rede sein kann. Man ist darüber einig geworden, daß Lust und Unlust entstehen, wenn der Körper sich gegen den normalen, harmonischen Zustand, bzw. von demselben weg bewegt. Was geschieht aber, wenn er sich ruhig verhält und in keiner der beiden Richtungen bewegt? Während die Weisen, d. h. die Herakliteer, gelehrt hatten, daß alles sich aufwärts und abwärts bewege (S. 43 A), und Platon selbst im *Staate* (IX, S. 583 E) sowohl Lust wie Schmerz als Bewegung bezeichnet hatte, wird nunmehr nachgewiesen, daß nur die größeren

Veränderungen des körperlichen Zustandes Lust und Schmerz erregen können, während die kleineren sich nicht zur Schwelle des Bewußtseins erheben, so daß dadurch weder Lust noch Schmerz in demselben entsteht (S. 43 B—C).

Man muß also auch mit einem neutralen Seelenzustand rechnen, der weder Lust noch Schmerz ist, und unmöglich kann die Lust als Schmerzlosigkeit definiert werden (S. 43 D). In diesem Zusammenhange wendet Sokrates sich gegen die „Feinde des Philebos" (S. 44 B), die ja eigentlich seine Bundesgenossen sein sollten. Diese sind mürrische Moralisten, Feinde alles dessen, was gewöhnlich Lust heißt, was aber nach ihrer Ansicht eine leere Illusion sei; sie betrachteten ausschließlich die Schmerzlosigkeit als wahre Lust. Es kann zweifelhaft sein, an welche Gegner Platon hier denkt; am nächsten liegt der Gedanke an Antisthenes, was auch mit der Erwähnung der herakliteischen Theorie am besten stimmt, aber man hat auch sowohl auf Pythagoreer als auf Demokrit geraten.[1]) Es ist jedoch von viel größerem Interesse, daß ein ähnlicher Standpunkt auch von Platon selbst behauptet worden ist, nämlich im *Staate* IX, S. 583 B ff., wo ebenfalls auf einen anderen Gewährsmann hingewiesen wird, mit dem Platon sich aber dort einig erklärt.[2]) Im *Staate* betrachtete er nämlich die körperlichen Lustempfindungen als unwahr und ließ nur die Lustempfindungen des Philosophen gelten. Eine körperliche Lust, d. h. eine

1) An Antisthenes denken Schleiermacher (II 3, S. 487) und Zeller (II 1⁴, S. 308 f.); gegen ihre Vermutung streitet nur der Umstand, daß die betreffenden Philosophen als in den Naturstudien bewandert bezeichnet werden (S. 44 B). Grote (II, S. 609 f.) denkt an Pythagoreer, Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I, S. 141 ff.) und Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblemes S. 200 ff.) an Demokrit, dem man freilich auch in den Reihen der Gegenpartei einen Platz angewiesen hat (s. o. S. 357). Da Demokrit niemals von Platon mit Namen genannt wird, was schon Diog. Laert. IX 40 bemerkt hat, bleibt ja für allerlei Hypothesen ein weiter Spielraum. — Jedenfalls unterscheidet Zeller mit Unrecht die in S. 43 D und S. 44 B erwähnten Philosophen. Wer die Lust der Schmerzlosigkeit gleichsetzt, leugnet eben dadurch die Existenz einer positiven Lust.

2) Zeller (II 1⁴, S. 548 f.) findet zwischen den zitierten Stellen des *Staates* und des *Philebos* eine völlige Übereinstimmung und bemerkt nicht, daß in der Tat dasselbe Problem in ganz verschiedenem Geiste behandelt wird. Auch Hirzel meint, daß Platon die von Demokrit herstammende (S. 141) Lehre sowohl im *Staate* als im *Philebos* bekämpfe (S. 151); tatsächlich schließt er sich im *Staate* an dieselbe an und bekämpft sie nur im *Philebos*. Die Abweichung der beiden Stellen voneinander ist von Jackson (im Journal of Philology XXV, S. 75 ff.) klar nachgewiesen, weniger klar von Siebeck (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVII, S. 161 f.).

Lust, die durch Einwirkung des Körpers in der Seele entsteht, betrachtete er nämlich größtenteils nur als eine relative Lust, weil man, wenn es sich um körperliche Empfindungen handelt, auch die Schmerzlosigkeit oder den kleineren Schmerz im Vergleich mit dem größeren als eine Lust, wenn auch ohne positiven Inhalt, auffaßt (S. 584 C—585 A); als echt rechnete er dagegen nur eine Lust mit geistigem Inhalt (S. 585 B—C). Allerdings hatte Platon nie wie die Kyniker die Schmerzlosigkeit als Lust betrachtet, aber er behauptete umgekehrt, daß die von den meisten so hoch geschätzten körperlichen Lustempfindungen nur Schmerzlosigkeit und eben deshalb keine echten Lustempfindungen seien. Höher standen nach seiner Ansicht die echten Lustempfindungen der Einsichtsvollen (*φρόνιμοι*) — und so behauptet ja gerade auch Sokrates am Eingang des *Philebos*.

Jetzt ist aber Platon nicht mehr einig mit den „Feinden des Philebos", aber er will sie gebrauchen als Wahrsager (S. 44 C), als Bundesgenossen (S. 44 D), als Zeugen (S. 51 A). Er gibt ihnen darin recht, daß, wenn man die Natur der Lustempfindungen studieren will, man mit den heftigsten und ausgeprägtesten beginnen müsse, mit denen nämlich, die sich an den Körper knüpfen. Es zeigt sich dann, daß gerade die heftigsten durch einen krankhaften Zustand oder einen Zwiespalt bedingt werden; auch moralische Schlechtigkeit, Gewaltsamkeit und Unsittlichkeit (*ὕβρις*) ist eine Quelle solcher Lustempfindungen. Gerade die gleichzeitige Anwesenheit von Lust und Schmerz, das Bittersüße (S. 46 C), wird als besonders anziehend bezeichnet, und so verhält es sich nicht nur, wenn ein Zwiespalt zwischen Seele und Körper besteht, sondern auch wenn in dem Körper oder in der Seele selbst ein Widerstreit vorhanden ist, z. B. bei starken Affekten, die gleichzeitig Lust und Schmerz erzeugen. Hieraus wird zwar nicht gefolgert, daß alle Lustempfindungen bloß Schmerzlosigkeit seien, sondern nur so viel, daß es gewisse Lustempfindungen gibt, die nur scheinbar solche sind, weil sie von einem gleichzeitigen Schmerz bedingt werden (S. 51 A).

Es wird aber kräftig hervorgehoben, daß es neben diesen auch andere, aus rein körperlichen Ursachen herstammende Lustempfindungen gibt, die ganz rein sind und nichts mit dem Schmerz zu tun haben. Es sind die Lustempfindungen, die aus der Wahrnehmung reiner Farben und Töne, eines angenehmen Geruches und mathematischer Figuren mit reinen, harmonischen Linien hervorgehen (S. 51 B—E). Im *Staate* IX, S. 584 B wurde allein der Geruch hervorgehoben; hier wird darauf weniger Gewicht gelegt (S. 51 E), wogegen die Harmonie

und die mathematischen Verhältnisse besonders betont werden. Hierzu kommen dann noch die Lustempfindungen, welche aus der Erkenntnis hervorgehen (S. 52A). Alle diese Lustempfindungen werden als rein bezeichnet; in ihnen besteht ein rechtes, harmonisches Verhältnis (ἐμμετρία), während die heftigen und unreinen zum Unbegrenzten gehören (S. 52C); eine reine Lust ist echter als eine starke (S. 53A). Es wird noch einmal betont, daß die Lust zum Werdenden gehört; das Werdende besitzt aber keinen selbständigen Wert, sondern ist nur da wegen des Seienden — der Schiffbau wegen der Schiffe, nicht umgekehrt —; dasjenige, weswegen etwas da ist, muß zum Guten gehören, und daher ist das Gute nicht Lust (S. 53C—55A). Sonst würde ja auch die Lust ein Kennzeichen der Tugend und der Schmerz ein Kennzeichen der Schlechtigkeit sein (S. 55B—C).

Nachdem somit die Lust genügend untersucht ist und ihre einzelnen Arten gehörig abgegrenzt sind, wendet sich die Untersuchung nach der anderen Seite, zur Betrachtung der Vernunft und des Wissens. Auch von den Wissenschaften wird eine Einteilung aufgestellt, wobei hauptsächlich darauf gesehen wird, in welchem Umfang die Mathematik darin Anwendung findet. Den drei Künsten des Zählens, des Messens und des Wägens schreibt Platon allein einen wissenschaftlichen Wert zu (S. 55E). Dies ist insofern nichts Neues, als Platon auch im *Staate* (X, S. 602D) auf diese drei Künste ein großes Gewicht legte. Bemerkenswert ist aber, daß die im *Gorgias* (S. 462Bff.) so scharf gezogene Grenze zwischen den auf Wissen beruhenden Künsten und den auf Übung beruhenden Fertigkeiten hier aufgegeben ist. Platon faßt hier die Sache so, daß er in jeder menschlichen Kunst oder Tätigkeit ein größeres oder kleineres wissenschaftliches, d. h. mathematisches, Moment findet; was dann nach Abzug des Mathematischen zurückbleibt, beruht nur auf Übung und Erfahrung und verdient eigentlich nicht den Namen Kunst (S. 55E). Hieraus folgt, daß die Heilkunst, die Landwirtschaft, die Steuermannskunst und die Kriegskunst nicht mehr so hoch geschätzt werden wie vorher, weil sie nämlich ein bedeutendes irrationales Moment enthalten; etwas höher wird aber die Baukunst gestellt, weil sie sich in großem Umfang des Messens bedient (S. 56A—C). Mit dieser Schätzung stimmt es ganz, daß im *Sophistes* und *Politikos* der Sophistik und der Rhetorik eine höhere Stelle angewiesen worden war als im *Gorgias* (s. o. S. 320f. und 345). Die scharfen Grenzscheiden sind gefallen; überall findet sich das Bessere mit dem Ge-

ringeren, wenn auch in verschiedenen Verhältnissen, zusammengemischt.

Anderseits wird aber die wirklich wahre Wissenschaft, die Mathematik, zu einer außerordentlichen Höhe emporgehoben, wenigstens ihre eine Hälfte, die reine Mathematik, die von den Philosophen ausgeübt wird, die Mathematik, welche mit reinen, unbekannten Größen rechnet, ohne Rücksicht darauf, was gezählt, gemessen oder gewogen wird (S. 56D—57E). Über allen Wissenschaften steht jedoch immer die Dialektik, deren Objekt das Seiende ist (S. 57E—58A). Es hilft also nicht, daß Gorgias die Redekunst preist, denn es kommt nicht auf den praktischen Vorteil an, sondern auf die Wahrheit; das Wissen vom Seienden und stets Unveränderlichen ist sicherer als die Vorstellungen vom Werdenden, und deshalb haben Einsicht und Vernunft, die sich auf das Seiende beziehen, einen so hohen Wert (S. 58A—59D).

Es hat sich hiermit ergeben, daß die Reinheit der verschiedenen Wissenschaften, ebenso wie die der verschiedenen Lustarten, ungleich ist (S. 57B). Wenn also das Gute, das, wie wir gesehen haben, in die Welt des Gemischten gehört, bestimmt werden soll, müssen von beiden Seiten die Ingredienzen, welche die beste Mischung erzeugen, hergenommen werden, und diese sind die reinsten (S. 61B—E). Zuerst kommt dann die Einsicht von der Natur der Begriffe an sich (z. B. davon, was die Gerechtigkeit an sich ist, S. 62A), aber auch von menschlichen Verhältnissen ist es gut, Kenntnis zu haben; man muß doch den Weg nach Hause kennen (S. 62A—B). Von der im *Theaetetos* (S. 173Cff.) betonten Ungeschicktheit der Philosophen ist hier keine Rede mehr. Schließlich werden zu der Mischung, die das Gute bestimmen soll, sämtliche Wissenschaften zugelassen (S. 62C—D). Dann werden auch von den Lustempfindungen die wahren und nach ihnen die notwendigen (S. 62E, vgl. *Staat* VIII, S. 558D) aufgenommen. Aber die gewaltsamen Lustarten, die sich nicht mit der Vernunft vertragen können, werden ausgeschlossen (S. 63A—64A).

Nachdem die Mischung fertig gebracht ist, steht man an der Schwelle des Guten; jetzt gilt es bloß nachzusehen, welches Element der Mischung das köstlichste ist, und ob dasselbe der Lust oder der Vernunft am nächsten verwandt ist (S. 64C). Es zeigt sich nun, daß das Maß und die Verhältnismäßigkeit, von der die Schönheit abhängt, und dazu noch die Wahrheit, notwendige Bedingungen für die Güte der Mischung sind (S. 64D—E). Das Gute kann folglich nicht durch eine Bestimmung (*μιᾷ ἰδέᾳ* S. 64E—65A) festgehalten werden, sondern es bedarf deren drei: Schönheit, Maß und

Wahrheit.[1]) Der Gedanke, daß das Gute durch das Schöne bestimmt wird, steht mit früheren Dialogen im Einklang. Schon im *Hippias maior* (S. 296E) wurde das Schöne als Ursache des Guten bezeichnet, und im *Gorgias* (S. 474D—475A) erschien das Nützliche oder das Gute als eine Unterabteilung des Schönen. Der Begriff des Schönen hat also einen weiteren Umfang; dagegen hat der des Guten einen größeren logischen Inhalt. Die Bestimmungen, die demselben neben der Schönheit beigelegt werden müssen, hat Platon gerade im *Philebos* herausgefunden; es sind eben das Maß und die Wahrheit.

Schließlich ist es klar, daß die drei Bestimmungen des Guten der Vernunft näher verwandt sind als der Lust (S. 65A—66A). Es kann also ein Verzeichnis aufgestellt werden alles dessen, was zum Guten gehört, nach dem Werte geordnet. Zuerst kommt das rechte Maß, zweitens Verhältnismäßigkeit und Schönheit, drittens — der Wahrheit entsprechend — Vernunft und Einsicht, viertens die Wissenschaften, Künste und richtigen Meinungen, und erst als Fünftes die reinen und ungemischten Lustempfindungen. Die übrigen Lustarten werden aber nicht mitgerechnet (S. 66A—C). Also hat die Vernunft über die Lust den Sieg davongetragen; jedoch hat keins von beiden die erste Stelle gewonnen. —

Um die Bedeutung des *Philebos* recht zu verstehen, müssen wir die hier aufgestellte Einteilung des Daseins in vier Gattungen nochmals betrachten und deren Zusammenhang mit dem abgehandelten Problem etwas genauer feststellen. Wir haben gesehen, daß zur Gattung des „Unbegrenzten" die Lust gerechnet wurde, die Vernunft dagegen zur vierten Gattung, der der „Ursache". Nach der Weise, in welcher das Problem zuerst aufgestellt worden war, hätte man freilich erwarten sollen, daß die Vernunft zur „Begrenzung" gerechnet werden sollte. Wie nämlich zu Anfang (S. 22A) das Gute als eine Mischung von Lust und Vernunft bezeichnet worden war, so wurde ja überhaupt die Gattung des „Gemischten" als ein Erzeugnis des Unbegrenzten und der Begrenzung bezeichnet; wenn also die Lust zum Unbegrenzten gerechnet wird, weshalb wird dann nicht die Vernunft zur Begrenzung gerechnet?[2]) Dies Verhältnis ist aber in der Tat nicht mehr auffallend, als daß die Lust, welche selbst ein Teil

1) Es muß unbedingt Horn (Platonstudien S. 398f. [Wien 1893] zugegeben werden, „daß hier geradezu ein Angriff auf einen platonischen Fundamentalsatz, ja man kann sagen auf den platonischen Fundamentalsatz vorliegt"; nur ist es unerlaubt, daraus die Unechtheit des *Philebos* zu folgern.

2) Hierüber spricht Horn (S. 377f.) seine Verwunderung aus.

des „Unbegrenzten“ ist, dennoch im „Gemischten“ verwirklicht wird (S. 31 C). Beide Schwierigkeiten lösen sich durch eine Betrachtung der „Begrenzung“. Wenn die Begrenzung mit dem Unbegrenzten in Verbindung tritt, erzeugt sie das Gemischte, aber eine Lust entsteht nur, falls die Begrenzung von der rechten Art ist oder das rechte Maß einhält. Eine solche Begrenzung ist allein ein Erzeugnis der Vernunft; diese tritt also nicht selbst in die Mischung, es treten aber das Maß und die mathematische Verhältnismäßigkeit herein, und diese sind der Vernunft näher verwandt als der Lust (vgl. S. 22 D und S. 65 B ff.). Dies Verwandtschaftsverhältnis ist für die Bestimmung des Wertes der Vernunft entscheidend; dagegen hat die Vernunft an sich keinen Anspruch darauf, als Bestandteil des Guten zu gelten. Also: die Lust ist unbegrenzt, wird aber im Gemischten verwirklicht; die Vernunft ist Ursache der Mischung, verwirklicht aber die Lust im Gemischten dadurch, daß sie die Begrenzung ins Unbegrenzte einführt.

Der edelste Bestandteil des Guten ist also das Maß. Die Ausdrücke, mit denen dasselbe bezeichnet wird (*μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον* S. 66 A), stimmen genau mit denen, welche in einer der bedeutsamsten Stellen des *Politikos* (S. 284 E, s. o. S. 348 ff.) angewendet werden.[1]) Der Standpunkt ist in beiden Dialogen derselbe; nur wird die Bedeutung der Mathematik noch kräftiger im *Philebos* betont als im *Politikos*.

Es gibt eine Frage, die für jeden, der den *Philebos* genauer studiert hat, stets eine große Bedeutung gehabt hat: Wo sind die Ideen geblieben? In welcher der vier Gattungen des Daseins befinden sie sich? Es ist höchst eigentümlich zu bemerken, daß man versucht hat, sie in allen Gattungen, außer dem Unbegrenzten, zu finden: in der Begrenzung, im Gemischten, in der Ursache.[2]) Eine solche Uneinigkeit unter den Gelehrten ist nur dadurch möglich geworden, daß die Ideen sowohl im *Philebos* als in den übrigen späteren Dialogen Platons überhaupt eine sehr kleine Rolle spielen. Wir müssen also sehen, was Platon selbst im *Philebos* über sie aussagt.

Der Ausdruck, durch den Platon in älteren Schriften vorzugsweise die Ideenwelt bezeichnet hat, nämlich „das Seiende“, findet sich auch im *Philebos*. Ganz im Einklang mit früheren Dialogen spricht er (S. 58 A) vom Seienden und von dem, was sich stets auf dieselbe Weise verhält (*τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός*), und dies wird als Gegenstand der Dialektik bezeichnet. Zum Seienden

1) Vgl. Apelt im Archiv für Geschichte der Philosophie IX, S. 20.

2) S. Zeller II 1⁴, S. 691 ff. und Burys Ausgabe S. LXIV ff. (Cambridge 1897).

(*τὰ ὄντα*) wird z. B. auch der Begriff oder die Idee der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη ὅτι ἔστι* S. 62 A) gerechnet und als Gegenstand des menschlichen Denkens bezeichnet.

Wenn nun die Einteilung in die vier Gattungen auf „das Seiende“ (*πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί* S. 23 C) angewendet wird, liegt der Gedanke nahe, daß damit eine Einteilung der Ideenwelt gemeint sei. In diesem Falle müßte die Frage, in welcher Gattung die Ideen sich befinden, als unberechtigt abgewiesen werden; die Ideen würden in keiner einzelnen Gattung zu finden sein, sondern die Ideen selbst würden in Gattungen oder vielmehr in ihre Bestandteile geteilt werden. Jedoch befriedigt diese Antwort nicht; denn bei der Einteilung wird gar nicht von Ideen, sondern von realen Verhältnissen und Zuständen geredet. Wo die Einteilung zuerst eingeführt wird (S. 16 C), heißt es ja auch, daß „alles, von dem gesagt wird, daß es ist, aus Einheit und Vielheit besteht und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich trägt“. Dies ist nur so zu verstehen, daß die Einteilung sich auf das ganze Dasein bezieht, sowohl auf die Ideen als auf das, was man gewöhnlich die reale Wirklichkeit nennt. Beides wird in weitestem Sinne für „seiend“ erklärt, mit demselben Doppelsinn, in dem jenes Wort schon im *Phaedon* gebraucht wird (s. o. S. 172); die Ideen und die reale Wirklichkeit stehen parallel nebeneinander und werden als aus denselben Elementen bestehend aufgefaßt. An derselben Stelle, wo von dem Unbegrenzten und der Begrenzung die Rede ist, wird auch die Aufgabe gestellt, die Ideen zu suchen, zuerst eine (*μίαν ἰδέαν* S. 16 D), dann zwei oder mehrere innerhalb jener usw. Es handelt sich hier wie in früheren Dialogen um die Begriffseinteilung (vgl. oben S. 360 f.). Die einzelnen Ideen sind die durch die Begrenzung abgeteilten Teile des Unbegrenzten. Die Begrenzung ist nicht identisch mit den Ideen, sondern sie ist dem Wortlaut gemäß das, was die eine Idee — sowie auch das reale Einzelding — von der anderen abgrenzt. Und die Begrenzung wird von der Vernunft gesetzt, worunter sowohl die göttliche Vernunft verstanden werden kann, die von Anfang an die Welt in bestimmte Gruppen abgeteilt hat, als auch die menschliche Vernunft, die nachher die zwischen den natürlichen Gruppen bestehenden Grenzen herauszufinden versucht.[1])

1) Der Wahrheit am nächsten sind also die Gelehrten gekommen, welche die Ideen zum „Gemischten“ rechnen, so daß die Begrenzung und das Unbegrenzte als Elemente derselben aufzufassen wären, wie Jackson (Journal of Philology X, S. 253 ff.) und Schulhof (ebend. XXVIII, S. 1 ff.). Aber die oben gegebene Deutung, wonach das Gemischte selbst ein Element innerhalb der Ideenwelt ausmacht, ist ohne Zweifel richtiger.

Das Verhältnis, das zwischen den Ideen und den Dingen angenommen werden muß, wird im *Philebos* nicht angegeben. Daß die Dinge an den Ideen teilhaben, wird hier nicht gelehrt, nachdem die Unhaltbarkeit dieser Auffassung schon längst im *Parmenides* nachgewiesen war, und damit stimmt es auch, daß die Ideen nicht mehr als absolute Einheiten aufgefaßt werden, sondern daß jede Idee als Einheit und Vielheit, Begrenzung und Unbegrenztheit in sich tragend aufgefaßt wird.

Es ist endlich auch von großer Bedeutung, daß die Lehre, die sich im *Philebos* findet, mit jener Ideenlehre am besten übereinstimmt, die von Aristoteles als platonisch beschrieben wird.[1]) Diese Lehre geht gerade hauptsächlich darauf aus, daß die Ideen aus zwei Prinzipien abgeleitet werden, nämlich „dem Großen und Kleinen“ und „dem einen“[2]), während als Ursachen der realen Welt die Zahlen erscheinen. „Das Große und Kleine“ entspricht genau dem, was Platon „das Unbegrenzte“ nennt, für welches auch die Benennung „Mehr und Weniger“ (*τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον Philebos* S. 24 A) vorkommt, während die Zahlen — darunter das eine — der Begrenzung entsprechen. Mit dem *Philebos* stimmt es auch, daß nach Aristoteles die Elemente der Ideen dieselben seien wie die der Dinge.[3]) Allerdings wird die an derselben Stelle von Aristoteles aufgestellte Behauptung, daß die Ideen Ursachen der Dinge seien, wie ja auch der *Phaedon* (S. 100 C ff.) lehrt, vom *Philebos* nicht bestätigt. Hier stehen die Ideen und die Dinge einfach nebeneinander und ohne Zusammenhang; aber eben dadurch wird es verständlich, daß Aristoteles in der Ideenlehre nichts als eine überflüssige Verdoppelung des Daseins sehen konnte.[4])

Wenn Aristoteles schließlich auch bemerkt, daß für Relativitätsbegriffe (*τὰ πρός τι*) und künstlich verarbeitete Gegenstände keine entsprechenden Ideen von den Platonikern angenommen werden[5]), haben wir darin freilich einen Widerstreit gegen den *Phaedon* und den *Staat*, aber mit dem *Philebos* steht die Bemerkung im Einklang. Denn die Relativitätsbegriffe (*ἴσον, διπλάσιον* usw. S. 25 A) werden ja hier nicht zu den Ideen gerechnet, sondern zur Begrenzung, und für Ideen von künstlich verarbeiteten Gegenständen bleibt auch kein Platz mehr, wenn die Ideen als natürliche Gruppen des Seienden

1) Ueberweg, Untersuchungen S. 202 ff. Jackson S. 253 ff.
2) Arist. Metaphys. *A* 6, S. 987 b 20 ff.
3) Arist. Metaphys. *A* 6, S. 987 b 18 ff.
4) Arist. Metaphys. *A* 9, S. 990 a 34 ff.
5) Arist. Metaphys. *A* 9, S. 990 b 16 f. S. 991 b 6 f.

aufgefaßt werden, die durch ein Studium der von außen gegebenen Wirklichkeit von den Menschen herausgefunden und erkannt werden müssen. Die Erkenntnis der Ideen wird nämlich von Platon nicht mehr für den Menschen angeboren gehalten, sondern sie soll durch Erforschen der Wirklichkeit und durch die von ihm jetzt so hoch geschätzte Mathematik erworben werden. Denn die mathematischen Begriffe sind es, durch welche die Begrenzung eingeführt wird. Daß Platon in seinen späteren Jahren eine große Vorliebe für die Mathematik gefaßt hat, ist uns auch aus Aristoteles bekannt, wie seine Hinwendung auf das Wirklichkeitsstudium unzweifelhaft auch auf Aristoteles' eigene Studien eine Wirkung ausgeübt hat. Platon hat die Ideenlehre nicht aufgegeben, aber die Ideen stehen jetzt in nebelhafter Entfernung vor ihm. Früher waren die Ideen für ihn die wahre Wirklichkeit und die realen Dinge bloß deren Abspiegelungen; jetzt ist das Verhältnis eher ein umgekehrtes.[1])

In chronologischer Beziehung gilt es hauptsächlich, das Verhältnis zwischen dem *Philebos* und dem *Staate* festzustellen; dieses Verhältnis ist aber im vorhergehenden genügend klargelegt. Aber nicht nur der *Staat*, sondern auch mehrere der ihm nachfolgenden Dialoge haben sich als dem *Philebos* wahrscheinlich vorausgehend erwiesen. Es sind nur über das Verhältnis zum *Politikos* einige Worte hinzuzufügen; wenn der *Politikos* sich als älter zeigt als der *Philebos*, brauchen wir nicht weiter über die Zeitbestimmung zu forschen.

Es gibt nur ein Verhältnis, das für die entgegengesetzte Anordnung spricht, nämlich der abweichende Gebrauch der Ausdrücke „Art" oder „Begriff" (*γένος*) und „Teil" (*μέρος*) (s. o. S. 359). Daß die Unterscheidung schärfer ist im *Politikos*, könnte für die Priorität des *Philebos* sprechen. Wir haben aber früher Beispiele davon getroffen, daß Platon einen von ihm aufgefundenen Sprachgebrauch, durch den verwandte Begriffe scharf unterschieden wurden, fallen gelassen hat (s. o. S. 82f.).

Für die umgekehrte Anordnung spricht es, daß der Begriff des „rechten Maßes" (*τὸ μέτριον*) im *Philebos* als bekannter erscheint denn im *Politikos*, wo seine Bedeutung erst durch eine längere Digression

1) Vgl. Hoffmann im Archiv für Geschichte der Philosophie IV, S. 241, dessen Worte („nicht Platon gibt seine Ideenlehre im *Philebos* auf, sondern er gibt ihr eine gänzlich neue Gestalt, in dem Maße, daß er damit seinem idealistischen Standpunkt untreu wird und sich einer realistischen Weltanschauung zuwendet") allerdings den Anschein eines Selbstwiderspruches tragen.

(S. 283 C ff.) erklärt werden muß.[1]) Hiermit stimmt es auch, daß die im *Philebos* vorgefundene Lobpreisung der Mathematik im *Politikos* nur vorbereitet wird[2]), während dagegen die Kriegskunst noch im *Politikos* (S. 303 E—304 A) höher geschätzt wurde, ohne Rücksicht darauf, daß sie, wie im *Philebos* (S. 56 A—B) nachgewiesen, nicht mathematisch rationell ist. Endlich deutet auch die verschiedene Methode der Begriffseinteilungen darauf, daß der *Philebos* später ist als der *Politikos*. Wir haben nämlich oben (S. 361) gesehen, daß die im *Sophistes* allein herrschende Zweiteilung im *Philebos* noch weiter zurücktritt als im *Politikos*.

Jedenfalls steht der *Politikos* von allen bisher behandelten Dialogen dem *Philebos* am nächsten. In keinem der vorhergehenden Dialoge hat der Begriff der Mischung eine so durchgreifende Rolle gespielt wie in diesen beiden.

Die beiden Dialoge, die jetzt zu behandeln sind, der *Timaeos* und der *Kritias*, stehen einander so nahe, daß sie auch in der Besprechung nicht getrennt werden können. Wie der *Sophistes* und der *Politikos* die Fortsetzung des *Theaetetos* ausmachen, so machen der *Timaeos* und der *Kritias* die Fortsetzung des *Staates* aus, und auch in diesem Falle sind die beiden späteren Dialoge näher miteinander verbunden als mit dem vorausgehenden Dialog, und ebenso gewiß, als Platon bei der Ausarbeitung des *Theaetetos* an den *Sophistes* und den *Politikos* noch nicht dachte (s. o. S. 318), hat er auch zu der Zeit, als er den *Staat* verfaßte, noch nicht den Plan zu einer Fortsetzung entworfen.[3]) Die Übereinstimmung erstreckt sich so weit, daß die Szene im *Timaeos* sowie im *Sophistes* einen Tag später als die des *Staates*, bzw. des *Theaetetos* spielt, während der *Kritias*, in dem die Szene an demselben Tage spielt wie im *Timaeos* (s. *Kritias* S. 110 D), als dessen unmittelbare Fortsetzung anzusehen ist, wie sich ja auch der *Politikos* unmittelbar an den *Sophistes* anschließt (s. o. S. 337).

Die Kluft zwischen dem *Staate* und dem *Timaeos* ist indessen weit tiefer als die zwischen dem *Theaetetos* und dem *Sophistes*. Im *Sophistes* treten ja doch mit einer Ausnahme dieselben Personen auf

1) Lutosławski S. 469. Was sonst ebendort angeführt wird, ist allerdings ohne Bedeutung.

2) Vgl. Gomperz II, S. 607.

3) Unbegreiflicherweise haben Schleiermacher (III 1, S. 72) und Susemihl (Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie II, S. 66) die entgegengesetzte Ansicht geäußert.

wie im *Theaetetos*, und das Gespräch wird in derselben einfach dramatischen Form mitgeteilt. Im *Timaeos* treten dagegen außer Sokrates ganz neue Personen auf, die im *Staate* nicht genannt werden, aber trotzdem als bei dem im *Staate* mitgeteilten Gespräch anwesend vorausgesetzt werden. Da nun außerdem im *Staate* das ganze Gespräch als referiert hervortritt, während der *Timaeos* ein einfach dramatischer Dialog ist, scheint Platon sich die Sache so gedacht zu haben, daß die Personen des *Timaeos* die Zuhörer gewesen sind, denen gegenüber Sokrates den Inhalt des *Staates* referierte; im *Staate* ist aber von ihrer Anwesenheit keine Spur, da der *Staat* formell ein Monolog ist. Zu dieser Abweichung in der Form gesellt sich noch der große Unterschied im Umfang zwischen dem *Staate* und den Dialogen, die dessen Fortsetzung bilden, und endlich ist auch der Inhalt ein ganz ungleichartiger. Wenn wir indessen einerseits den *Staat* für älter als den *Theaetetos* und anderseits den *Timaeos* und den *Kritias* für jünger halten als den *Sophistes* und den *Politikos*, müssen wir zwischen der Abfassung des *Staates* und der des *Timaeos* einen so großen Zeitraum voraussetzen, daß die bedeutenden Abweichungen gar nicht so seltsam sind.[1]) Sie würden viel seltsamer sein, wenn der *Timaeos*, wie früher allgemein angenommen wurde, unmittelbar nach dem *Staate* abgefaßt wäre.

Anderseits müssen wir aber auch alle die Schlußfolgerungen abweisen, die bezüglich der Entstehungsgeschichte des *Staates* aus den Abweichungen zwischen dem *Staate* und dem *Timaeos* gezogen worden sind (s. o. S. 192 ff.). Ein einziges Argument, das für das Vorhandensein eines älteren, jetzt verschollenen *Staates* angeführt worden ist, soll jedoch kurz besprochen werden. Im Anfang des *Timaeos* fragt Sokrates, weshalb „der Vierte", der am vorhergehenden Tage neben Timaeos, Kritias und Hermokrates als Zuhörer gegenwärtig gewesen war, an diesem Tage nicht erschienen ist, und er erhält die Antwort, derselbe sei wegen Krankheit ausgeblieben. Hieraus ist geschlossen worden, daß im ursprünglichen *Staate*, an den sich der *Timaeos* als Fortsetzung angeschlossen habe, dieselben vier Zuhörer aufgetreten seien.[2]) Es bleibt jedoch gleich rätselhaft, weshalb Platon ganz gegen seine Gewohnheit den Namen des Vierten nicht genannt hat, und warum er ihn erkrankt sein läßt. Wenn auch die Sache an sich sehr dunkel ist, dürfte doch die alte Erklärung vorzuziehen sein, daß

1) Vgl. Lutoslawski S. 488 ff.

2) J. ab Arnim, De reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda (Ind. schol. Rostock 1898).

Platon unter „dem Vierten“ sich selbst verstehe[1]); wenn er sich jetzt vom Schauplatze zurückzieht, so will er uns damit sagen, daß er für die historische Genauigkeit dessen, was er erzählt, noch weniger als vorher einsteht; so war er ja schon im *Phaedon* verfahren (s. o. S. 168). Wenn aber Timaeos und die übrigen Teilnehmer am Gespräche seine Rolle übernehmen (S. 17 A—B), so bedeutet dies anderseits auch, daß Platon sich sachlich mit ihnen einig erklärt.

Wie Platon nach dem *Sophistes* und dem *Politikos* noch die Absicht gehabt hatte, als Abschluß des ganzen Zyklus einen *Philosophos* zu schreiben, so sollte auch dem *Timaeos* und *Kritias* ein *Hermokrates* nachfolgen. Aber auch in diesem Falle ist der letzte Dialog nie erschienen, und auch der *Kritias* blieb unvollendet. Ob dies durch Platons Tod verschuldet sei, oder ob er wegen anderer Arbeiten den Plan aufgegeben habe, läßt sich nicht entscheiden. Endlich sind der *Timaeos* und der *Kritias* dem *Sophistes* und dem *Politikos* auch darin ähnlich, daß Sokrates gegen die anderen Personen gänzlich zurücktritt; während aber im *Sophistes* und im *Politikos* dieselbe Person, der eleatische Fremdling, durchweg als Leiter des Gespräches auftritt, bietet hier jeder Dialog seinen Hauptredner, der nicht als Gesprächsleiter auftritt, sondern einen zusammenhängenden Vortrag hält[2]); diese letzte Abweichung ist jedoch tatsächlich nicht so groß, weil auch im *Sophistes* und *Politikos* die Gesprächsform eigentlich ein bloßer Schein war. Dies Verhältnis ist für die Chronologie von großer Bedeutung; wenn die hier angenommene chronologische Reihenfolge die richtige ist, hat Platon sich von der in seinen früheren Schriften so überaus bedeutsamen dialogischen Form allmählich mehr und mehr entfernt.

Wir müssen nun das Verhältnis zum *Staate* untersuchen, um dadurch, wenn möglich, den Plan des Gesamtunternehmens herauszufinden. Darauf sollen die wichtigsten Probleme, die vom *Timaeos* und *Kritias* veranlaßt werden, einer Betrachtung unterzogen werden. Dagegen wird ein vollständiges Durchgehen dieser Dialoge unnötig sein, teils weil ein großer Teil ihres Inhaltes so spezieller Art ist und mit anderen platonischen Dialogen so wenig Berührung bietet, teils weil die Stellung des *Timaeos* und des *Kritias* unter den platonischen Schriften eigentlich keinem Zweifel unterliegt. Während also kein

1) So v. Heusde (Initia philosophiae Platonicae III, S. 233) und nach ihm Stallbaum.

2) Der akademische und unsokratische Charakter des Vortrages erhellt hinlänglich daraus, daß der Zuhörerkreis durch das Wort *θέατρον* bezeichnet wird (*Kritias* S. 108 B. D).

Grund vorhanden ist, Beweise dafür aufzusuchen, daß der *Timaeos* und der *Kritias* zu Platons Alterswerken gehören, wird es dagegen von Bedeutung sein, festzustellen, welchen anderen Dialogen sie am nächsten stehen; auf diese Weise werden wir vielleicht eine Bestätigung einiger der in früheren Abschnitten gewonnenen Ergebnisse gewinnen können.

Der *Timaeos* fängt damit an, daß Sokrates eine Rekapitulation von dem gibt, was er am vorhergehenden Tage von der Staatsordnung gesagt hatte (S. 17 B—19 A). Wie früher erwähnt (s. o. S. 195 f.), gibt er keineswegs eine Rekapitulation des ganzen *Staates*, sondern nur von dem, was darin von der besten Einrichtung eines Staates gesagt worden war, und die Rekapitulation gibt sich auch nicht für mehr aus. Nun ist aber Sokrates mit dem Phantasiebild eines vollkommenen Staates nicht zufrieden, sondern er will auch sehen, wie sich der Idealstaat ausnimmt, wenn er in der Welt verwirklicht wird und mit anderen Staaten in den Kampf tritt, und namentlich erbittet er sich von Kritias und Hermokrates eine Aufklärung darüber; denn auf Dichter und Sophisten wagt er nicht sich zu verlassen (S. 19 B—20 C).

Hieran schließt sich dann die im *Timaeos* (S. 20 D—25 D) beginnende und im *Kritias* fortgesetzte, aber nicht abgeschlossene Erzählung des Kritias vom alten Athen und dessen Kämpfen mit der mächtigen Atlantis. Es wird vorausgesetzt, daß der Idealstaat in der Tat vor 9000 Jahren in Athen verwirklicht gewesen, aber durch eine Überschwemmung, von der nur die Hirten auf den Bergen verschont blieben, vernichtet worden sei, so daß die Kulturentwickelung von vorne anfangen mußte. Wie im Idealstaate gab es auch im alten Athen scharf geschiedene Stände (*Krit.* S. 110 C—D), und diese Ordnung ist in Ägypten, das niemals, weder durch Wasser noch durch Feuer, zerstört worden ist (*Tim.* S. 22 D—E), treulich bewahrt worden (*Tim.* S. 24 A—B).

Es ist kein neuer Gedanke, daß der Idealstaat wirklich einmal in der Vergangenheit existiert habe. Schon im *Staate* haben wir gesehen, daß die Schilderung von den Zuständen ausging, die für die ältesten Zeiten angenommen wurden, sowie von der mutmaßlichen geschichtlichen Entwickelung der Gesellschaft, ohne daß jedoch dieser Gesichtspunkt konsequent festgehalten wurde (s. o. S. 205 f.); zuletzt wird sogar der Idealstaat in den Himmel versetzt (*Staat* IX, S. 592 B). Allein im *Politikos* finden wir ganz dieselbe Unterscheidung einer idealen Vergangenheit und der geringeren Gegenwart wie hier im

Timaeos und *Kritias*, und in beiden Fällen wird die Grenzscheide von großen Naturrevolutionen gebildet; daß im *Timaeos* von Brand und Überschwemmung geredet wird, während im *Politikos* erzählt wird, der Kreislauf der Welt habe die entgegengesetzte Richtung genommen, ist natürlich ohne Bedeutung und betrifft nur die mythisch-poetische Form. Der Gedanke aber, daß in alten Zeiten die Götter selbst regierten, jeder über sein Land, und wie Hirten die Menschen hüteten, findet sich an beiden Stellen in dieselben Worte gekleidet (*Polit.* S. 271 D und *Krit.* S. 109 B).

Während somit Kritias' Erzählung vom alten Athen mit Sokrates' Beschreibung des Idealstaates in leicht verständlicher Weise verbunden ist, verhält es sich ganz anders mit Timaeos' weitläufigem Vortrag über die Entstehung der Welt und den ersten Ursprung aller Dinge; dieser scheidet Kritias' Erzählung in zwei Teile und wird selbst mit unbefriedigender Motivierung eingeführt. Wir kennen indessen schon genügend die in Platons späteren Jahren aufgekommene Gewohnheit, in gezwungener Weise Abschnitte einzufügen, die das Hauptthema scheinbar gar nicht angehen, aber nichtsdestoweniger die tiefsten Betrachtungen enthalten, und wir lassen uns daher von den Hypothesen nicht beirren, die darauf ausgehen, daß die Kosmogonie des *Timaeos* mit dem Rahmen, in dem sie ihren Platz erhalten hat, ursprünglich nichts zu tun habe, so daß durchgreifende Umarbeitungen sowohl des *Staates* als der daran geknüpften Dialoge vorausgesetzt werden müßten.[1])

Während Kritias mit der Erzählung von Athens Vergangenheit in gutem Gange ist, bricht er in seltsamer Weise ab, damit Timaeos, noch weiter zurückgreifend, von der Schöpfung der Welt erzählen könne. Der Plan wird so aufgestellt, daß Timaeos mit der Entstehung der Welt beginnen solle, um zuletzt die Natur der Menschen zu beschreiben; demnächst soll Kritias mit Benutzung der von Sokrates und Timaeos geschaffenen Ausgangspunkte von den Athenern der Vergangenheit als idealen Staatsbürgern weiter erzählen; zuletzt soll endlich Hermokrates das Wort erhalten, aber sein Thema wird nicht angegeben.

Der zwischen der Entwickelung der Welt und der der menschlichen Gesellschaft behauptete Zusammenhang stimmt mit dem im *Politikos* erzählten Mythus überein.[2]) Von dem Bau der ganzen Welt und ihrer ursprünglichen Gestaltung hängt das wechselnde Geschick

1) So E. Rohde, Psyche II², S. 266 und v. Arnim a. a. O.

2) Vgl. Nusser im Philologus LIII, S. 29.

der einzelnen Teile ab, besonders die Geschichte der Menschen. Es wäre unzweifelhaft viel natürlicher gewesen, wenn Timaeos vor Sokrates gesprochen hätte; weil aber Platon, als er den *Staat* verfaßte, noch keine so weitgehende Pläne hegte, mußte er ihn nachher auftreten lassen. Wir haben nun auch den Parallelismus zu beachten, der zwischen den vier auftretenden Rednern stattfindet. Es sind zwei Philosophen und zwei Staatsmänner — schon lange beschäftigten sich ja Platons Gedanken mit dem gegenseitigen Verhältnis von Philosophen und Staatsmännern —; von den Philosophen ist der eine aus Athen, der andere aus dem italischen Lokroi, und von den Staatsmännern ist der eine gleichfalls ein Athener, der andere dagegen ein Syrakusaner. Und sie treten in der angegebenen Reihenfolge auf. Schon dieses äußere Verhältnis kennzeichnet ganz deutlich die sowohl in Platons philosophischem Denken als in seinen praktisch-politischen Interessen eingetretenen Veränderungen. Von Sokrates und Athen wandten sich seine Gedanken zum italischen Pythagoreismus und zur syrakusanischen Politik.

Es dürfte dann auch erlaubt sein, über den beabsichtigten Inhalt des geplanten *Hermokrates* eine Vermutung zu äußern. Wenn Platon seine Erzählung von der Schöpfung der Welt und der Menschen zum alten Athen, dessen idealer Staatsordnung und dessen Kämpfen weiterführt, liegt der Gedanke nahe, daß er später noch weiter in die Zeit hinabgestiegen wäre, zur gegenwärtigen Zeitperiode nach den großen Naturrevolutionen, die der idealen Vergangenheit ein Ende machten. Was liegt denn näher als die Annahme, daß er sich auf die Frage nach der unter den jetzigen Bedingungen zuträglichsten Ordnung der staatlichen Gemeinschaft eingelassen hätte, eine Frage, deren praktische Beantwortung ihn ja selbst in Syrakus in Anspruch genommen hatte? Schließlich überwältigte ihn aber der Stoff, und der dafür bestimmte Rahmen reichte nicht zu. Er gab daher die Ausarbeitung des *Hermokrates* auf und schrieb statt dessen die *Gesetze*. Wie wir also den Inhalt des ungeschriebenen *Philosophos* in der *Epinomis* suchen, so suchen wir in den *Gesetzen* den Inhalt des ungeschriebenen *Hermokrates*.[1]) Auf diese Weise dienen auch der *Timaeos* und der *Kritias* ebenso wie der *Politikos* dazu, zwischen dem *Staate* und den *Gesetzen* die Verbindung zu knüpfen.

Wir kommen nun zu Timaeos' Vortrag über die Entstehung der Welt. Er nimmt seinen Ausgangspunkt in der Unterscheidung von

1) So auch Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage S. 44.

dem, was immer ist und nicht wird, und dem, was immer wird und niemals ist; ersteres ist der Vernunft zugänglich, letzteres kann nur von der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung ohne Beihilfe des Gedankens aufgefaßt werden (S. 27 D—28 A). Wir treffen hier die alte platonische Unterscheidung einer Ideenwelt und einer sinnlichen Welt, und zwar ganz dogmatisch vorgetragen ohne Rücksicht auf die kritischen Einwendungen, die im *Parmenides* gegen eine solche Lehre erhoben worden waren; wir werden später sehen, inwieweit Platon dieselben zu entwaffnen vermocht hat.

Zuerst muß jedoch eine Inkongruenz innerhalb Platons Darstellung angemerkt werden. Die sinnliche Welt wird als immer werdend und niemals seiend (*γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε*) bezeichnet; sogleich danach heißt sie aber eine gewordene (*γεγονός* S. 28 B). Hierin liegt ein Widerspruch; denn was geworden ist, hat ja doch einmal in der Zeit das Sein erhalten, nachdem es vorher nicht existiert hatte, aber das stimmt nicht mit den Worten: „immer werdend, aber niemals seiend." Letzterer Ausdruck muß aber als der nach Platons Ansicht eigentlich korrekte aufgefaßt werden, so daß die Vorstellung von der Welt als einer zeitlich gewordenen auf Rechnung der mythischen Darstellung geschrieben oder durch die Unmöglichkeit erklärt werden muß, dem Gedanken einen entsprechenden sprachlichen Ausdruck zu geben; hiermit stimmt es auch, daß die Zeit selbst als mit dem Himmel geworden bezeichnet wird (S. 37 D ff.). Was aber Platon selbst außerstande gewesen ist auszudrücken, dafür werden auch wir einen Ausdruck nicht finden können; es hilft nichts, den Versuch zu machen, die „eigentliche" Meinung Platons durch die moderne philosophische Terminologie auszudrücken, z. B. dadurch, daß man sagt, Platon habe das Weltall als „Selbstentwickelung des absoluten Gedankens" und den ganzen mythisch dargestellten Prozeß als in der Tat von Zeit und Raum unabhängig aufgefaßt[1]); wir müssen uns davor hüten, Platons mythisch-poetische Darstellung in abstrakte philosophische Formeln zu kleiden.[2]) Wir beschränken uns also

1) So Archer-Hind in seiner Ausgabe des *Timaeos* (London 1888), besonders S. 28 und 41.

2) Mehrere verständige Bemerkungen in dieser Richtung findet man bei Shorey im American Journal of Philology IX, S. 395 ff. (1888); er warnt auch mit Recht gegen Spekulationen über Platons Stellung zu Problemen, die zu seiner Zeit noch nicht existierten, z. B. dem Problem: Pantheismus oder Theismus? (S. 417 f.). Ob Platons Weltschöpfer („der Demiurg") ein „persönlicher" Gott gewesen sei oder nicht, konnte ohne Zweifel nicht einmal Platon selbst entscheiden (vgl. *Tim.* S. 28 C).

darauf, die Unmöglichkeit einer buchstäblichen Auslegung zu betonen, und halten uns im übrigen so nahe wie möglich an Platons eigene Darstellung, ohne eine „esoterische" Lehre aufspüren zu wollen. Was den soeben berührten Gegenstand betrifft, so ist bloß die Übereinstimmung zwischen Timaeos' Lehre von der Sinnenwelt als einer werdenden und der Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen zu beachten, die Platon in Anschluß an die Lehren des Protagoras und Heraklit im *Theaetetos* (S. 156 A ff.) aufgestellt hatte; eben weil die Sinnenwelt als werdend aufgefaßt wurde, mußte Platon etwas Seiendes hinter ihr aufsuchen (vgl. o. S. 297 f.).

Die Annahme von etwas Werdendem führt indessen auch die Annahme einer Ursache mit sich, weil nämlich nichts ohne Ursache werden kann. Dadurch gelangt Platon zum Weltschöpfer (δημιουργός S. 28 A). Dieselbe Schlußfolgerung, die hier in wenigen Worten gezogen wird, finden wir im *Philebos* (S. 26 E—27 B) weitläufiger ausgeführt, was als ein Anzeichen dafür betrachtet werden mag, daß der *Philebos* älter ist als der *Timaeos*. Als herrschende Eigenschaft des Weltschöpfers wird seine Güte angegeben; deshalb will er auch die Schöpfung nach Möglichkeit gut machen (S. 29 E—30 A). Offenbar haben wir im Weltschöpfer eine Personifikation der Idee des Guten, die auch im *Staate* (VI, S. 509 B) als Urheberin des Seins und als selbst jenseits des Seins stehend bezeichnet wurde.[1]) Daraus folgt jedoch nicht, daß wir berechtigt seien, den Weltschöpfer ohne weiteres mit der Idee des Guten gleichzusetzen[2]); wir ziehen den vorsichtigeren Ausdruck vor, daß er sich aus derselben entwickelt habe.

In einer Beziehung weicht indessen der *Timaeos* vom *Staate* ab. Während nämlich im *Staate* die Idee des Guten (oder Gott: X, S. 597 B) als Ursache des Seienden oder der Ideen bezeichnet wurde, ist im *Timaeos* Gott Ursache des Werdenden, und die Ideen werden als Muster für seine Erschaffung bezeichnet (S. 28 A—B). Die geschaffene Welt, die mit dem Himmel identifiziert wird, gehört zum Sichtbaren oder Sinnlichen und deshalb zum Gewordenen, und sie ist schön, weil sie nach dem Muster der Ideenwelt erschaffen ist; und daß Gott sie in dieser Gestalt erschaffen hat, ist eine Folge seiner Güte. Im *Timaeos* steht also die Ideenwelt da als eine Welt für sich, die von keinem Schöpfer abhängig ist; der Schöpfer gehört aber selbst zur Ideenwelt:

1) Vgl. auch *Phileb.* S. 22 C, wo angedeutet wird, daß die göttliche Vernunft das Gute sei. Diese Andeutung wird hier im *Timaeos* weiter ausgeführt.

2) So Ueberweg im Rhein. Mus. N. F. IX, S. 69; Zeller II 1⁴, S. 707 ff.; Gomperz II, S. 485.

er ist der Beste vom Geistigen und immer Seienden (S. 37 A), und er schafft die Welt zu seinem eigenen Gleichnis (S. 29 E). Trotzdem ist also die Ideenwelt von Gott unabhängig; die Ideen brauchen nicht mehr von der Idee des Guten erhellt zu werden. — Es ist vergebliche Mühe, die zwei verschiedenen Darstellungen zur Übereinstimmung zu zwingen, z. B. dadurch, daß man die Ideen für die ewigen Gedanken Gottes ausgibt oder ähnliches.[1])

Es ist jedoch keine eigentlich aus dem Nichts schaffende Tätigkeit, die Gott beigelegt wird, sondern nur eine ordnende. Die Hauptsache ist aber die, daß Seele und Vernunft der Welt von Gott eingegeben werden, wodurch dieselbe erst die vollkommene Schönheit erlangen kann (S. 30 A—B). Daß das Weltall Leben, Seele und Vernunft in sich trägt, hatte Platon schon im *Sophistes* (S. 248 E—249 A) klar ausgesprochen. Jetzt wird die Welt als ein großes lebendiges Wesen dargestellt, das die Menschen und die übrigen lebendigen Geschöpfe in sich faßt (S. 30 C—D). Dieselbe Analogie zwischen den einzelnen Geschöpfen auf Erden und dem Ganzen des Weltalls, das wie jedes einzelne Geschöpf eine Seele besitzt und von der Vernunft geleitet wird, haben wir auch im *Philebos* (S. 28 D ff.) gefunden, und auch in diesem Falle ist die Begründung im *Philebos* ausführlicher, während im *Timaeos* der Zusammenhang kurz festgestellt wird. Nun wird der Parallelismus zwischen dieser Welt und der Ideenwelt in der Weise durchgeführt, daß von beiden angenommen wird, daß sie miteinander übereinstimmend lebendige Einzelwesen umfassen, einerseits sinnliche, anderseits geistige, d. h. die Ideen; die Ideenwelt erscheint als eine vollständige Verdoppelung der sinnlichen Welt. Hier zeigt sich dann die bedeutsame Änderung, die in der Ideenlehre eingetreten ist: die Idee steht nicht mehr den Einzeldingen gegenüber, wie die Einheit gegenüber der Vielheit, sondern, wie es nur eine Ideenwelt gibt — was in einer Weise bewiesen wird, die an die Stelle des *Staates* X, S. 597 C anklingt —, so gibt es auch nur eine sinnliche Welt, und beide fassen in sich eine Vielheit von Einzelheiten (S. 31 A—B). Daß die Einheit und die Vielheit unlösbar miteinander verbunden sind, war für Platon seit der Abfassung

1) Es ist daher Abstand zu nehmen von der Theorie, die für Lutosławski (z. B. S. 477) eine so große Rolle spielt, daß nämlich in Platons späteren Dialogen die Ideen überhaupt nur Gedanken einer Seele seien. Im Gegenteil erhalten die Ideen gerade in den späteren Dialogen eine mehr selbständige Stellung als vorher, aber sie werden auch der gegenwärtigen Welt ferner gerückt.

des *Parmenides* eine feststehende Wahrheit, aber eben deshalb meint er auch getrost die Ideenwelt und die sinnliche Welt voneinander trennen zu können; denn an beiden Orten gibt es sowohl Einheit als Vielheit.

Bei der Beschreibung der sinnlichen Welt nimmt Timaeos seinen Ausgangspunkt in den allgemein angenommenen vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde, aus denen der Schöpfer die Welt gebildet hat. Um die Notwendigkeit der Vierzahl der Elemente zu beweisen, läßt er sich auf eigentümliche mathematische Spekulationen ein. Feuer muß es geben, wenn die Welt sichtbar sein soll, und Erde muß es geben, wenn sie fühlbar sein soll; da aber die Körper drei Dimensionen besitzen, kann zwischen den Elementen kein rechtes Verhältnis stattfinden, wenn es nicht zwischen den genannten noch zwei andere Elemente gibt; wie nämlich zwei Quadratzahlen immer eine ganze Zahl als mittlere Proportionale zwischen sich haben $\left(\frac{a^2}{ab} = \frac{ab}{b^2}\right)$, so muß es zwischen Kubikzahlen immer zwei ganze Zahlen geben, die miteinander und mit den Kubikzahlen gleiche Verhältnisse bilden $\left(\frac{a^3}{a^2b} = \frac{a^2b}{ab^2} = \frac{ab^2}{b^3}\right)$. Darum muß es vier Elemente geben (S. 31 B—32 C). Aus den Elementen hat der Schöpfer die ganze, vollkommene Welt gebildet, hat sie rund und außen glatt gemacht und ihr die Kreisbewegung gegeben (S. 32 C—34 A). Die Kreisbewegung ist nämlich die Bewegung, die mit der Vernunft und dem Gedanken am nächsten verwandt ist (S. 34 A); die im *Sophistes* (S. 249 C—D) aufgestellte Forderung, daß das Weltall zugleich stillstehen und sich bewegen müsse, finden wir hier so weit als möglich verwirklicht.[1]) Wenn wir aber hier kein Wort finden von der im *Politikos* (S. 269 A ff.) vorkommenden seltsamen Vorstellung, daß das Weltall sich bald in der einen, bald in der anderen Richtung umdrehe, was dort aus dessen Körperlichkeit, die den göttlichen Gedanken entgegenwirkte, erklärt wurde, brauchen wir uns über diese Abweichung nicht zu wundern. Denn der Mythus des *Politikos* darf nicht als ein Ausdruck für Platons wahre, wissenschaftliche Überzeugung genommen werden, und den Gedanken, daß es in der Welt auch Unvollkommenheit und Widerstand gegen den Willen des Schöpfers gebe, werden wir auch im *Timaeos* antreffen.

In der Körperwelt hat Gott auch eine Seele geschaffen; wir dürfen aber nicht glauben, daß die Seele nach dem Körperlichen ent-

1) Vgl. Benn im Mind N. s. XI, S. 45.

standen sei (S. 34 B—C). Die Bildung dieser Weltseele wird ausführlich beschrieben; diese Partie ist wohl die bedeutsamste des ganzen *Timaeos*.[1]) Die Weltseele wird als Produkt einer zwiefachen Mischung dargestellt. Zuerst werden die beiden Grundprinzipien, einerseits das Unteilbare und Unveränderliche (was auch Identität heißt), anderseits das am Körperlichen anwesende Teilbare (was auch Verschiedenheit heißt), zusammengemischt. Das Produkt dieser Mischung, das Sein (οὐσία), wird sodann aufs neue mit den zwei ursprünglichen Prinzipien gemischt, und dadurch entsteht die Substanz der Weltseele (S. 35 A—B).

In dem Abschnitt über die Bildung der Weltseele arbeitet Platon mit Begriffen, deren Erkenntnis er namentlich im *Sophistes* und *Philebos* gewonnen hat.[2]) Die beiden Grundprinzipien des *Timaeos* sind mit den in diesen Dialogen auftretenden Hauptkategorien, nämlich mit der Identität und der Verschiedenheit des *Sophistes* und mit der Begrenzung und dem Unbegrenzten des *Philebos*, wenn nicht identisch, so doch jedenfalls nahe verwandt. Wie schon im *Sophistes* (S. 254 D) das Seiende als eine Mischung von Stillstand und Bewegung aufgefaßt wurde (s. o. S. 335), so erscheint es hier als eine Mischung von Identität und Verschiedenheit. Und der Begriff der Mischung selbst hat sich namentlich im *Philebos* so bedeutsam erwiesen; was von irgendeinem Wert sein soll, muß gemischter Natur sein. Erst im *Timaeos* finden wir aber die Vorstellung von einer doppelten Mischung, aus der die Weltseele hervorgehen soll. Und auch die Vorstellung von einer Weltseele, aus der die einzelnen Seelen herstammen sollen, scheint am ehesten im *Philebos* (S. 30 A) als eine neue vorgetragen zu werden, während sie im *Timaeos* schon bekannt ist.[3]) .

Die Elemente, aus denen die Weltseele gebildet ist, können mit den Ideen und den sinnlichen Dingen nicht identisch sein; denn die Weltseele, die zur gewordenen Welt gehört, kann nicht aus Ideen gebildet sein, ebensowenig wie eine Seele aus etwas Körperlichem gebildet sein kann. Es geht jedoch schon aus den Ausdrücken, durch die einerseits die Ideen und das Sinnliche (S. 27 D—28 A), anderseits die Elemente der Weltseele (S. 35 A) bezeichnet werden, hervor, daß eine gewisse Verwandtschaft vorhanden ist.[4]) Es bleibt gewiß nur der eine Aus-

1) Der gewichtigste Beitrag zur Deutung des Abschnittes von der Weltseele und dadurch auch zur Deutung des ganzen Dialoges rührt von Ueberweg her (Rhein. Mus. N. F. IX, S. 37 ff. [1854]).

2) Vgl. Campbell in der Ausgabe des *Staates* II, S. 45.

3) Lutosławski S. 487. 4) Ueberweg S. 44 ff.

weg, daß wir uns auf allen drei Gebieten, in der Ideenwelt, in der Weltseele und im Körperlichen, dieselben Elemente denken müssen; überall wirkt die Zahl, die Einheit oder die Begrenzung in dem unbestimmt Quantitativen und erzeugt dadurch bzw. die einzelnen Ideen, die Weltseele mit deren harmonisch bestimmten Verhältnissen und die sinnlichen Einzeldinge. Durch diese Auslegung gewinnen wir auch eine Übereinstimmung des *Timaeos* sowohl mit dem *Philebos* als mit Aristoteles' Bericht über Platons Lehre (s. o. S. 371f.). Die Ideen erhalten somit dieselben Elemente wie die Dinge: an beiden Orten gibt es Einheit und Vielheit, Begrenzung und Unbegrenztheit; man darf mit einem etwas verwegenen Ausdruck sagen, daß es sowohl in den Ideen als in den Dingen ein ideales und ein materiales Element gibt. Der Parallelismus zwischen den beiden Welten ist also äußerst genau, dagegen scheint der Unterschied zu verschwinden; es läßt sich höchstens sagen, daß die Identität und die Unteilbarkeit die wesentliche Natur der Ideen, und die Verschiedenheit und die Teilbarkeit die wesentliche Natur der Sinnendinge ausmachen; an beiden Orten finden sich jedoch beide Elemente.[1])

Gewissermaßen hat sich nun die Weltseele zwischen die beiden Welten hineingedrängt; sie ist im höchsten Grade ein Produkt der Mischung. Und während wir sowohl in der Ideenwelt als in der sinnlichen Welt die durch die Zahlen bestimmte Begrenzung als entscheidend für die Einteilung und die Organisation vorfinden, spielt für die Weltseele in besonderem Maße die mathematische Verhältnismäßigkeit die entscheidende Rolle. Nachdem die Substanz der Weltseele vom Schöpfer gebildet war, teilte er sie nach harmonischen Verhältnissen ein und ordnete sodann die ganze Masse in zwei Kreise, die er zusammenfaltete und ineinanderlegte; der eine Kreis entspricht der Identität, der andere der Verschiedenheit, obgleich überall in der Seele sämtliche Elemente der Mischung vorhanden sind. Der eine Kreis ist der Äquator, der andere die Ekliptik, der eine bleibt ungeteilt, der andere wird in sieben Teile, d. h. die Bahnen des Mondes, der Sonne und der Planeten, geteilt, der eine dreht sich vom Osten gegen Westen, der andere (im Verhältnis zum ersten) vom Westen gegen Osten (S. 35 B—36 D).

Wenn auch noch so viel Mischung zur Hervorbringung der Weltseele notwendig gewesen ist, gehört dieselbe dennoch ganz der gewordenen Welt an. Sie ist aber das Beste vom Gewordenen, wie

1) Vgl. Ueberweg S. 54.

der Schöpfer das Beste des Ewigen ist (S. 37 A). Es besteht also der Parallelismus: was die Weltseele in dieser Welt, ist der Schöpfer in der Ideenwelt. Die naheliegende Konsequenz, daß somit der Schöpfer selbst ein Mischprodukt sein müsse, hat Platon nicht gezogen; für ihn war der Schöpfer in absolutem Sinne gut, und wenn auch das Gute unter menschlichen Verhältnissen, wie der *Philebos* lehrt, das Produkt einer Mischung ist, so verhält es sich doch anders mit Gott. Die menschliche Vernunft ist nicht das Gute, heißt es im *Philebos* (S. 22 C), aber mit der göttlichen Vernunft liegt die Sache vielleicht anders.

Die zusammengesetzte Natur der Weltseele macht es derselben möglich, die verschiedenartigsten Verhältnisse und Kategorien, Identität und Verschiedenheit, Geistiges und Sinnliches usw., überall wo sie ihr entgegentreten, zu erkennen. Wenn der Kreis der Identität mit dem Vernunftgemäßen in Verbindung tritt, entsteht ein Wissen; wenn der Kreis der Verschiedenheit mit dem Sinnlichen in Verbindung tritt, entstehen wahre Vorstellungen (S. 37 A—C).

Hiermit ist der wichtigste Abschnitt des *Timaeos* zu Ende; die nachfolgenden Partien werden kürzer behandelt werden können. Wir berühren daher nur leicht die Erschaffung der Untergötter, d. h. der Sterne am Himmel, die, weil sie geschaffen sind, nicht an sich Unsterblichkeit besitzen, aber trotzdem nach der Bestimmung des Schöpfers nicht aufgelöst werden können (S. 41 B); wie das Weltall im *Politikos* (S. 270 A) haben sie die Unsterblichkeit vom Schöpfer erhalten. Diesen gibt der Schöpfer wiederum Anteil an der Erschaffung der übrigen lebendigen Wesen, deren Seelensubstanz er aus denselben Elementen bildet wie die Weltseele und unter die Sterne verteilt (S. 41 D), während es den Untergöttern überlassen wird, die sterblichen Körper und die Teile der Seelen, welche hinzugefügt werden müssen, wenn die Seelen mit den Körpern verbunden werden sollen, zu bilden (S. 42 D—E). In Übereinstimmung mit dem *Phaedon* wird die Möglichkeit verschiedener Schicksale für die Seelen geschildert; einige degenerieren, und nachdem sie in einen männlichen Leib eingepflanzt gewesen sind, gehen sie später in Weiber- oder Tierkörper über, während diejenigen, welche gerecht gelebt haben auf Erden, zu einem seligen Leben auf ihrem Stern zurückkehren; sie tragen aber selbst die Schuld für das Übel; Gott ist unschuldig (S. 42 B—D). Die physischen Gesetze, die gewöhnlich als die eigentlichen Ursachen der Dinge betrachtet werden, sind in der Tat nur Mitursachen; die eigentliche Ursache, die das Gute als Zweck verfolgt, ist Gott (S. 46 C).

Dies stimmt mit dem *Phaedon* (S. 99 B), aber der technische Ausdruck „Mitursache" (*συναίτιον*), der sich im *Phaedon* nicht findet, wird hier gebraucht wie im *Politikos* S. 281 D—E (s. o. S. 341 f.).

Die göttliche Vernunft ist also doch nicht alleinherrschend. Wir haben schon früher den Ausdruck gefunden, daß der Schöpfer sich bestrebe, alles nach Möglichkeit gut zu machen (S. 30 A). Nun steht neben der Vernunft die Notwendigkeit, und durch die vereinigte Tätigkeit beider ist die Welt entstanden (S. 47 E—48 A). Das Prinzip der Notwendigkeit ist dasselbe, das im *Politikos* S. 269 D das Körperliche heißt.

Die Tätigkeit des Schöpfers besteht, wie vorher (S. 30 A) ausgesprochen, in der Ordnung des vorhandenen Stoffes. Der vom Schöpfer vorgefundene Stoff wurde bisher als die vier Elemente bezeichnet, aber diese Auffassung wird jetzt für unbefriedigend erklärt. Die Elemente sind tatsächlich keine Elemente, sondern zusammengesetzt (S. 48 B—C); es gilt daher, den in allen wiederkehrenden gemeinsamen Grundstoff aufzusuchen. Diese Urmaterie wird als etwas bezeichnet, das jedes Werden in sich aufnimmt und gleichsam dessen Amme ist (S. 49 A); sie verhält sich zum gewöhnlichen, körperlichen Stoff ebenso, wie dieser sich wiederum zur Form verhält (S. 50 A—B).

Durch die Einführung dieser Urmaterie erhält die ursprüngliche Theorie eine Erweiterung. Während das Dasein zuerst in zwei Hauptteile, die Ideenwelt und die sinnliche Welt, geteilt wurde, wird nun die Urmaterie als dritter Teil hinzugefügt (S. 48 E). Die Ideenwelt und die Urmaterie sind wie der Vater und die Mutter, aus denen die sinnliche Welt ihren Ursprung hat; die von den Ideen herstammenden Formen wirken in der Urmaterie, die an sich ganz formlos und qualitätlos ist (S. 50 C—D); denn auch für die einzelnen Elemente gibt es entsprechende Ideen (S. 51 C). Die sinnliche Welt wird also in einem noch weiteren Sinne als Produkt einer Mischung aufgefaßt; denn die Mischung, von der hier die Rede ist, darf mit der früher erwähnten, die innerhalb jedes der Hauptteile des Daseins stattfindet, nicht verwechselt werden. Ebensowenig wie die Ideen mit der Begrenzung, der Identität oder der Unteilbarkeit verwechselt werden dürfen, darf man die Urmaterie mit der Unbegrenztheit, der Verschiedenheit oder der Teilbarkeit verwechseln (s. o. S. 384 f.).[1])

Die Ideenwelt und die Urmaterie stehen je auf ihrer Seite der sinnlichen Welt. Daß die Ideenwelt von der sinnlichen Welt geschieden werden muß, ist eine Folge der für Platon so überaus be-

1) Vor letzterer Verwechselung warnt besonders Kilb, Platons Lehre von der Materie (Diss. Marburg 1887).

deutsamen Unterscheidung von Vernunfterkenntnis (oder Wissen) und wahrer Vorstellung (S. 51 D). Den Unterschied beider macht die „Rechenschaftsablegung" (λόγος) — wie im *Theaetetos*, wo es sich freilich als unmöglich gezeigt hatte, einen befriedigenden Sinn in diesem Worte zu finden. Hier zeigt sich daher auch die Folge, daß, ebenso wie die Ideenwelt der sinnlichen Welt so ferne gerückt war, nun auch die Vernunfterkenntnis allein den Göttern und ganz wenigen Menschen beigelegt wird (S. 51 E). Dies stimmt mit den Worten des *Politikos* (S. 297 B—C) überein, daß nur äußerst wenige Menschen die wahre staatsmännische Einsicht besitzen können. Die Unvereinbarkeit der Ideenwelt und der sinnlichen Welt erhält nun auch ihren kräftigsten Ausdruck in den Worten, daß die Ideen nichts anderes in sich aufnehmen noch selbst in etwas anderes eintreten können (S. 52 A). Also wird nicht nur wie im *Symposion* (S. 211 A—B, s. o. S. 166) die Lehre von der Anwesenheit der Ideen in den Dingen, sondern auch die Lehre von der Teilnahme der Dinge an den Ideen für geradezu unmöglich erklärt; die Ideen und die sinnlichen Dinge stehen unvermittelt nebeneinander. Zwischen der Urmaterie und den Ideen zeigt sich aber eine gewisse Ähnlichkeit; beide zeichnen sich dadurch aus, daß sie durch die Sinne nicht aufgefaßt werden können. Jedoch kann die Urmaterie nicht wie die Ideen durch die Vernunft aufgefaßt werden, sondern nur durch einen unechten Gedankenschluß (Abstraktion) ohne Vermittelung der Sinne; während die Ideen Objekte des Wissens, und die sinnlichen Dinge Objekte einer mit sinnlicher Wahrnehmung verbundenen Vorstellung sind, ist die Urmaterie „kaum Objekt des Glaubens" (μόγις πιστόν) (S. 52 A—B).

Bei der Darstellung des Verhältnisses der Elemente zur Urmaterie läßt Platon sich wieder auf mathematische Spekulationen ein. Die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, bestehen aus kleinen Teilen, die wie die vier regelmäßigen Körper geformt sind, deren Seitenflächen in rechtwinkelige Dreiecke aufgelöst werden können. Diese Körper sind das Tetraeder, das Oktaeder und das Ikosaeder, die von gleichseitigen Dreiecken begrenzt werden, deren jedes aus sechs rechtwinkeligen Dreiecken besteht, die so beschaffen sind, daß ihre Hypotenuse zweimal so lang ist wie die kleinere Kathete, — und dazu noch der Würfel, dessen Seitenflächen Quadrate sind, die aus je vier rechtwinkeligen und gleichschenkeligen Dreiecken bestehen. Für den fünften regelmäßigen Körper, das Dodekaeder, dessen Seitenflächen reguläre Fünfecke sind, hatte Platon in diesem Zusammenhange keine Verwendung; dieses wurde von Gott für das ganze Weltall verwendet, indem es

den Tierkreis vorstellte (S. 55 C). Hätte es fünf Elemente gegeben, hätte die Sache ja einfacher gelegen; einstweilen erkannte Platon aber deren nur vier an, indem der Äther als der feinste Teil der Luft betrachtet wurde (S. 58 D, vgl. *Phaedon* S. 111 A—B).

Die Lehre von den Elementen können wir im übrigen hier übergehen; es sind nur einige Worte zu sagen über die damit verbundene Theorie von den menschlichen Sinnesempfindungen und Lust- und Unlustgefühlen, weil sich darin eine Übereinstimmung mit dem *Philebos* findet. Die sinnlichen Empfindungen entstehen in der Seele, wenn die Elemente des Körpers durch äußere Einwirkung in Bewegung gesetzt werden. Gewaltsame und naturwidrige Zustandsänderungen des Körpers erwecken Schmerz, naturgemäße Zustandsänderungen erwecken Lust; wenn aber die Zustandsänderung gering ist, entsteht kein Eindruck; wenn sie dagegen mit großer Leichtigkeit durch leichtbewegliche Elemente vor sich geht, ist der Eindruck zwar stark, aber es verknüpft sich weder ein Lust- noch ein Unlustgefühl damit (S. 64 C—D). Die Übereinstimmung mit *Philebos* S. 42 C ff. ist deutlich genug, aber wir finden hier eine genauere Feststellung des Verhältnisses zwischen dem Zustand, in dem gar kein sinnlicher Eindruck empfangen wird, und dem Zustand, in dem der Eindruck an sich stark ist, aber von keinem Gefühl begleitet wird, und außerdem wird die im *Philebos* widerlegte Theorie, daß die Lust als Schmerzlosigkeit aufzufassen sei, hier als abgetan betrachtet und nicht weiter diskutiert (vgl. o. S. 364 ff.).

Nach der Verabredung sollte *Timaeos* seinen Vortrag mit der Erschaffung der Menschen abschließen, und der Schlußteil der Schrift wird daher auch von dem Bericht darüber eingenommen. Es war schon früher (S. 39 E—40 A) erzählt worden, daß es vier Gattungen lebendiger Geschöpfe in der Welt gibt, die auf die vier Elemente verteilt sind. Von diesen haben die Götter ihre Wohnungen auf den Sternen, und der Schöpfer hat ihnen befohlen, an der Schöpfung der übrigen lebendigen Wesen teilzunehmen. Darüber wird nun weiter erzählt, daß der Schöpfer selbst das Göttliche an ihnen bildet, die übrigen Götter dagegen das Sterbliche. Zuerst wird der unsterbliche Teil der Seele vom Schöpfer gebildet, und dann bilden die Untergötter die sterblichen Körper, wozu eine sterbliche Seele gefügt wird, deren Attribute (Lust, Schmerz — Mut, Furcht, Heftigkeit, Hoffnung) mit solchen Ausdrücken bezeichnet werden, daß dabei an die in früheren Dialogen erwähnten niedrigeren Seelenteile erinnert wird (S. 69 C—D).

Wir haben hier eine neue Entwickelungsphase von Platons Lehre von den Seelenteilen. Er ist jetzt der Ansicht, daß nur der vernünftige Teil der Seele unsterblich sei, weil er unmittelbar vom Schöpfer herstamme, während die übrigen, von den Untergöttern gebildeten Seelenteile sterblich seien. Mit Unrecht hat man gemeint, diese Lehre schon im *Staate* (X, S. 612 A) zu finden (s. o. S. 239 ff.), und mit noch weniger Recht hat man sie im *Phaedon* gesucht, wo nur von einer ungeteilten Seele die Rede ist (s. o. S. 173 f.). Im *Staate*, wo Platon zum erstenmal die Lehre von der Dreiteilung der Seele aufstellt, gilt es, diese Lehre mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu vereinigen. Platon hilft sich dann dadurch, daß er nur für das irdische Dasein der Seele die Dreiteilung gelten läßt; wie die Seele, wenn sie vom Körper getrennt ist, eigentlich beschaffen sei, läßt er dahingestellt sein. Im *Phaedros* ließ er die Seele, auch wenn sie mit dem Körper nicht verbunden ist, aus drei Teilen bestehen; nur auf diese Weise konnte er sich die Inkarnationen erklären. Die drei Teile wurden aber dann als so vollständig zusammengefügt aufgefaßt, daß eine Auflösung unmöglich sei. Ebenso sind ja auch im *Timaeos* (S. 32 C) die körperlichen Elemente der Welt vom Schöpfer so harmonisch zusammengefügt, daß sie gegen seinen Willen nicht getrennt werden können, so daß also nicht allein das Unzusammengesetzte unvergänglich ist. Bezüglich der Seele hat aber Platon im *Timaeos* eine neue Theorie erfunden: nur der vom Schöpfer herstammende Teil ist unsterblich — und dennoch ist auch dieser zusammengesetzt, nämlich aus denselben Elementen wie die Weltseele. Auch die scharfsinnigste Auslegung kann alle diese abweichenden Lehren nicht in ein zusammenhängendes System bringen.[1])

Indessen wir haben schon einmal die Lehre angetroffen, daß die Seele einen unsterblichen und einen sterblichen Teil besitze, nämlich im *Politikos* S. 309 C, wo sie sogar als eine wohlbekannte erscheint. Wenn man aber hieraus folgern will, daß der *Politikos* später als der *Timaeos* geschrieben sein müsse, ist darauf zu antworten, daß auch im *Timaeos* selbst jene Lehre, bevor sie völlig entwickelt wird, mehrmals angedeutet wird (S. 41 C, 61 C, 65 A). Es geht ja nicht an, die platonischen Schriften als ein zusammenhängendes Lehrbuch zu betrachten.

Die Verteilung der drei Seelenteile im Körper kann ebenso wie die teleologisch erklärte Einrichtung des Körpers übergangen werden. Dagegen muß, was von den Krankheiten der Seele gesagt wird, kurz

1) Wie es z. B. von Brandt (Zur Entwickelung der platonischen Lehre von den Seelenteilen [Progr. München-Gladbach 1890]) versucht worden ist.

besprochen werden. Eine Krankheit der Seele ist u. a. die Torheit, die in Wahnsinn und Unverstand zerfällt.[1]) Diese entstehen aber aus körperlichen Ursachen, darunter besonders aus übermäßig großer Lust und Schmerz (S. 86 B—C); hier wie im *Philebos* wird das rechte Maß empfohlen, und es wird vor den starken Leidenschaften gewarnt. Sogar die Schlechtigkeit ist eine Krankheit, die aus körperlichen Ursachen entstanden ist; denn niemand ist freiwillig böse (S. 86 D—E). Daran hielt Platon wenigstens in der Theorie immer fest.

Hiermit stimmt auch die Forderung auf Harmonie zwischen Seele und Körper. Das Gute ist schön, und das Schöne ist nicht ohne Harmonie (S. 87 C, vgl. *Phileb.* S. 64 E); die bedeutsamste Harmonie ist aber die zwischen Seele und Körper (S. 87 D). Daß der Körper an sich ein Übel und ein Feind der Seele sei, wie im *Phaedon* (S. 66 B) gelehrt wurde, davon ist hier keine Rede. Es heißt aber ganz wie im *Staate*, daß der Körper durch Gymnastik und die Seele durch Musik und jede Art Philosophie ausgebildet werden solle (S. 88 C).

Obgleich Timaeos eigentlich mit der Erschaffung der Menschen seinen Vortrag abschließen sollte, fügt er doch noch einige Worte hinzu über die Tiere, die als degenerierte Menschen aufgefaßt werden. Damit erst schließt er ab. Die Welt hat sich als ein vollkommenes Abbild der Ideenwelt gezeigt, als ein sinnlicher Gott (S. 92 C, vgl. S. 34 B), und wie das Vorbild ist auch sie nur eine einzige. —

Aus dieser Übersicht geht hoffentlich mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, mit welchen Dialogen der *Timaeos* am nächsten zusammengehört. Über seine eigene Stellung kann ja nicht viel Zweifel sein; da wir aber namentlich an den *Politikos* und den *Philebos* Anknüpfungen gefunden haben, gewinnt die früher gegebene Bestimmung der Stellung dieser Dialoge an Sicherheit. Indessen müssen wir noch einen Augenblick bei der Frage nach der Stellung der im *Timaeos* dargestellten Lehre innerhalb der platonischen Philosophie verweilen.

Ist der *Timaeos* ein „konstruktiver“ oder ein „dialektischer“ Dialog? Obgleich es sich nicht in Abrede stellen läßt, daß er so „konstruktiver“ Art ist wie irgendein platonischer Dialog, haben wir

1) *Sophistes* S. 228 E wird ebenfalls die Unwissenheit von den übrigen Untugenden getrennt (s. o. S. 322), und der Unverstand (ἀμαθία) wird als die besondere Art der Unwissenheit (ἄγνοια) bezeichnet, die mit einem eingebildeten Wissen verbunden ist (S. 229 C, vgl. *Apol.* S. 29 A—B). Diese Unterscheidung wird hier weder berücksichtigt noch aufgehoben; der Unverstand kann nämlich unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: als eine Art Unwissenheit und als eine Art Krankheit. Vgl. unten S. 403.

ihn trotzdem den „dialektischen“ Dialogen zunächst gestellt. Daher ist auch von Gelehrten, welche die Erkenntnis gewonnen haben, daß die „dialektischen“ Dialoge den „konstruktiven“ nachfolgen, der Versuch gemacht worden, dem *Timaeos* eine verhältnismäßig frühe Stelle anzuweisen. Namentlich hat Tocco, der richtig erkannt hat, daß der *Parmenides*, der *Sophistes* und der *Philebos* eine spätere Form von Platons Lehre darstellen als z. B. der *Phaedon* und der *Staat*, den *Timaeos* mit diesen Dialogen zusammengestellt, und er läßt ihn sogar vor dem *Theaetetos* abgefaßt sein. Die Ideenlehre, gegen welche sich die negativ-kritischen Dialoge polemisch wenden, soll sich auch im *Timaeos* vorfinden, und dieser müsse daher einer früheren schriftstellerischen Periode Platons angehören.[1])

Es ist nun freilich zuzugeben, daß sich in der Tat im *Timaeos* eine positive Ideenlehre vorfindet, so daß der Dialog insofern den früheren Schriften näher steht. Diese Ideenlehre ist jedoch von solcher Art, daß sie von der Kritik der „dialektischen“ Dialoge nicht recht getroffen wird; es ist im Gegenteil anzunehmen, daß Platon im *Timaeos* eine Ideenlehre aufzustellen versucht hat, die über die gegen die frühere Ideenlehre gerichteten Einsprüche erhaben sein soll. Der im *Parmenides* gegen die Ideenlehre erhobene Haupteinwand ging ja darauf aus, daß sie außerstande sei, zu erklären, wie die eine, ungeteilte Idee mit den vielen Einzeldingen in Verbindung treten könne (s. o. S. 303f.). Allein dieser Einwand kann gegen die Ideenlehre des *Timaeos* nicht gerichtet werden. Denn in diesem Dialoge finden sich ja Einheit und Vielheit sowohl in der Ideenwelt als in der sinnlichen Welt, die ein bloßes Abbild jener ist und durchweg aus denselben Elementen zusammengesetzt ist (s. o. S. 384f.). Und was von der Einheit und der Vielheit gilt, gilt auch von den übrigen Gegensätzen, mit denen Platon in mehreren Dialogen gearbeitet hat: Begrenzung und Unbegrenztheit, Unteilbarkeit und Teilbarkeit, Identität und Verschiedenheit. Dagegen ist der Gegensatz von Sein und Werden nicht mit diesen Gegensätzen zusammenzustellen, sondern diese befinden sich sowohl innerhalb des Seienden (der Ideen) als innerhalb des Werdenden (der sinnlichen Welt), während der ursprüngliche Gegensatz des Seienden, das Nicht-Seiende, im *Sophistes* mit der Verschiedenheit identifiziert worden ist.

1) F. Tocco, Ricerche platoniche S. 148 und in den Studi italiani di filologia classica II, S. 405ff. An letzter Stelle wendet er sich namentlich gegen Jackson (Journal of Philology XIII, S. 1ff.), der allerdings ebenfalls zwei Gruppen platonischer Dialoge unterscheidet, aber den *Timaeos* der späteren zurechnet.

Ein zweiter Einwand, der im *Parmenides* gegen die Ideenlehre gerichtet wurde, ging darauf aus, daß sie nicht erklären könne, wie die konkreten Einzelmenschen imstande seien, die einer ganz anderen Sphäre angehörenden Ideen zu erkennen (s. o. S. 304 f.). Auch hierauf findet sich die Antwort im *Timaeos*. Da die Weltseele, von der die einzelnen Menschenseelen Teile sind, aus entgegengesetzten Elementen, die sowohl in den Ideen als in den Dingen vorhanden sind, zusammengesetzt ist, ist damit die Möglichkeit gegeben, daß die Seelen mit beiden Welten in Verbindung treten, an beiden Orten Identität und Verschiedenheit — die Grundlagen jeder Erkenntnis — erkennen und somit sowohl Wissen als wahre Vorstellungen erwerben können (s. o. S. 386).

Es ist also Platon gelungen, zwischen den vielen verschiedenen Gegensätzen eine Versöhnung herbeizuführen — jedoch mit einer Ausnahme: die Ideenwelt, das ewig Seiende, und die sinnliche Welt, das ewig Werdende, stehen unvermittelt einander gegenüber, nur durch das eine Band der rein äußeren Gleichheit zusammengeknüpft. Und obgleich Platon schon im *Parmenides* gezeigt hatte, daß er darüber im reinen war, daß sich gegen eine Ideenlehre, in der die Ideen und die Dinge nur durch ihre Gleichheit zusammengeknüpft waren, der Einwand erheben ließe, es müsse in diesem Falle auch ein Drittes, für die Ideen und die Dinge Gemeinsames geben (s. o. S. 304), läßt er dennoch diese Lehre stehen; mit dem Einwand vom „dritten Menschen“ kann er nicht fertig werden. Er nimmt seine Zuflucht zu dem Glauben an einen Weltschöpfer, dessen auf seine Güte gegründeter Wille zureiche, um die angenommene Verdoppelung des Daseins hervorzubringen.

Aber warum wollte denn Platon eine solche Verdoppelung annehmen? Er antwortet selbst, daß die Annahme von Ideen, die den einzelnen materiellen Elementen entsprechen, davon abhängig ist, ob man den Unterschied zwischen Vernunfterkenntnis und wahrer Vorstellung festhalten wolle (*Tim.* S. 51 D); und diesen Unterschied wollte Platon nicht aufgeben. Trotzdem entfernt sich aber die Vernunfterkenntnis so weit vom Bereich der Menschen und erhebt sich zu einer so idealen Höhe, daß gesagt werden kann, nur die Götter und ganz wenige Menschen könnten sie erreichen (S. 51 E). Wir sehen daher auch, daß die physischen Lehren, an denen der *Timaeos* so reich ist, als bloß wahrscheinlich und nicht als sicher betrachtet werden (S. 29 B—D), wie ja auch im *Philebos* (S. 59 A—B) die Vorstellungen vom Werdenden als unsicher bezeichnet wurden. Die physischen Studien, durch die keine absolute Wahrheit erreicht werden kann,

werden als Zeitvertreib bezeichnet (S. 59 C—D), aber dennoch heißt es, daß das Studium der natürlichen Ursachen der Phänomene zur Erkenntnis des Göttlichen anleite (S. 68 E—69 A). Sowohl das Physische als das Göttliche liegt aber den Menschen so fern, daß es verhältnismäßig leicht ist, wenn man darüber redet, Beifall zu gewinnen (*Krit.* S. 107 A ff.). Die Natur des Gegenstandes hat denn auch zur Folge, daß Timaeos seinen Vortrag mit einem Gebet an die Götter sowohl anfängt als abschließt (*Tim.* S. 27 C, *Krit.* S. 106A—B); es geht derselbe religiöse Ton durch diese Dialoge wie durch den *Philebos* (S. 16 C, 25 B; s. o. S. 360 f.).

Wenn also der *Timaeos*, der ja im höchsten Grade ein positiv-dogmatisches Gepräge trägt, am ehesten als eine Rekonstruktion der Ideenlehre betrachtet werden muß, erhält er am natürlichsten seinen Platz hinter den negativ-kritischen Dialogen, obgleich er von diesen nicht so weit entfernt ist, wie namentlich in früherer Zeit angenommen worden ist. Aber schon die positive Darstellungsform, die hier mit Hintansetzung der Gesprächsform vollkommen durchgeführt ist, deutet darauf, daß der *Timaeos* wahrscheinlich auch später ist als der *Philebos*. Andere Gründe, die für dieselbe Anordnung sprechen dürften, sind gelegentlich oben angeführt worden (S. 381, 382, 384 und 389): die Existenz des Weltschöpfers und die Übereinstimmung zwischen dem Weltall und den einzelnen Geschöpfen scheinen im *Timaeos* mit größerer Sicherheit festzustehen als im *Philebos*, die Mischung wird noch weiter ausgeführt, und das Verhältnis zwischen Lust und Schmerz und dem neutralen Zustand wird genauer entwickelt. Es ist auch zu beachten, daß der Mathematik eine noch hervortretendere Stelle zugewiesen ist als im *Philebos*.[1]) Es dürfte also ein wahrscheinliches Ergebnis dieser Untersuchung sein, daß der *Timaeos* und der *Kritias* als ein unvollendeter Versuch Platons aufzufassen sind, die philosophischen Studien der nächst vorhergehenden Jahre zu einem Abschluß zu führen.

1) Andere, zum Teil unsichere Anzeichen für dieselbe Anordnung werden von Lutosławski S. 486 ff. angeführt. Daß der *Timaeos* älter sei als der *Philebos*, behauptet außer Tocco auch Heinze (Xenokrates S. 21 ff.), der mit Unrecht meint, daß die Einfügung von Maß und Zahl in das Unbestimmte im *Timaeos* weniger klar und unzweideutig ausgesprochen werde als im *Philebos*, und außerdem das „Unbegrenzte" mit dem ursprünglichen Chaos verwechselt. Auch Bury (in der Ausgabe des *Philebos* S. XXXIX und 192), Kilb (Platons Lehre von der Materie S. 36) und Hoffmann (Archiv für Geschichte der Philosophie IV, S. 242) haben aus weniger erheblichen Gründen oder ohne Anführung von Gründen den *Timaeos* für älter erklärt als den *Philebos*.

X. Gesetze, Epinomis.

Das umfangreichste Werk Platons, die *Gesetze*, hat nicht so viel Ruhm geerntet wie die meisten anderen seiner Schriften. Gewöhnlich hat man es als eine ziemlich schwache Altersarbeit betrachtet, die nur wenige der Eigenschaften besitze, welche den übrigen Schriften Platons so viel Bewunderung eingetragen haben. Oder man hat in den *Gesetzen* so bedeutende Abweichungen von dem sonst von Platon eingenommenen philosophischen Standpunkte wahrgenommen, daß man ihnen, wie z. B. Zeller getan hat, eine ganz besondere Stellung unter den platonischen Schriften glaubte zuteilen zu müssen, so daß die darin vorgetragenen Lehren als ein bloßes Anhängsel zur platonischen Philosophie dargestellt werden mußten; und je eifriger man sich bestrebt hat, die den übrigen platonischen Schriften zugrunde liegende Philosophie als eine Einheit nachzuweisen, um so schroffer ist bei den *Gesetzen* die Disharmonie zutage getreten.

In einer Darstellung von Platons Schriftstellerei oder von seiner Philosophie würden die *Gesetze* unzweifelhaft auf eine verhältnismäßig ebenso ausführliche Behandlung Anspruch machen können wie Platons übrige Schriften. Weil aber der Zweck der gegenwärtigen Arbeit hauptsächlich darauf ausgeht, das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen platonischen Schriften klarzulegen, ist eine eingehende Behandlung der *Gesetze* hier nicht nötig. Erstens enthält nämlich diese Schrift wie der *Timaeos* und der *Kritias* große Partien, die einen so speziellen Inhalt haben und mit den übrigen Schriften so wenige Vergleichspunkte darbieten, daß sie übergangen werden können, und dazu kommt noch, daß auch die *Gesetze* unzweifelhaft der letzten Entwickelungsstufe Platons angehören.[1]) Eben dadurch erhalten sie aber wie die beiden soeben genannten Dialoge für die Chronologie der übrigen platonischen Dialoge eine indirekte Bedeutung. Wenn nachgewiesen werden kann, daß der Entwickelungsgang Platons, den wir in den früheren Dialogen zu spüren gemeint haben, in den *Gesetzen* ohne Sprünge fortgesetzt wird, dann wird die hier unternommene Anordnung der Dialoge eine neue Bestätigung erhalten haben. Wir dürfen uns also einerseits nicht bestreben, eine Übereinstimmung zwischen den *Gesetzen* und den anderen Dialogen, auch

1) Daß die *Gesetze* später verfaßt sind als der *Staat*, wird von Aristoteles (Polit. *B* 6, S. 1264 b 26) bezeugt. Die entgegengesetzte Ansicht ist allein von R. Schöne (Über Platons Protagoras S 6 und 11 f.) von ganz unbegründeten Voraussetzungen aus behauptet worden (s. o. S. 46).

wo sie nicht vorhanden ist, mit Gewalt hervorzubringen, anderseits aber auch nicht überall, wo im Gedankengange oder in der Ausdrucksweise eine kleine Abweichung vorliegt, Widersprüche und Disharmonien nachzuweisen versuchen. Es gilt dagegen, die in den *Gesetzen* erscheinenden Abweichungen im Gedankengange Platons aus den früheren Standpunkten und der früher beobachteten Richtung seines Entwickelungsganges heraus zu erklären; dadurch werden sowohl die Übereinstimmungen wie die Abweichungen annähernd verständlich werden.

Daß die *Gesetze* das allerletzte Werk Platons seien, wird gewöhnlich aus der überlieferten Nachricht gefolgert, dieselben seien von seinem Schüler, Philippos dem Opuntier, veröffentlicht worden.[1]) Indessen ist zu beachten, daß diese Veröffentlichung auch sehr wohl Jahre vor Platons Tode hat stattfinden können; die Nachricht, daß sie erst nach seinem Tode stattgefunden habe, ist nämlich nur sehr schlecht beglaubigt.[2]) Dazu kommt noch, daß es an sich eine große Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß Platon in den *Gesetzen* einen praktisch-politischen Zweck verfolge; wir müssen daher annehmen, sie seien zu einer Zeit verfaßt, als er noch nicht jede Hoffnung aufgegeben hatte, auf die syrakusanischen Verhältnisse, die so viele Jahre hindurch seine Gedanken beschäftigten, einwirken zu können. Nun ist aber im dritten platonischen *Brief*, der kurz nach 360 geschrieben zu sein scheint, die Rede davon, daß Platon schon während seines zweiten Aufenthaltes in Syrakus (etwa um 366) sich zusammen mit Dionysios mit „Vorreden zu den Gesetzen" (*τὰ τῶν νόμων προοίμια* S. 316 A) beschäftigt habe, was uns in der Tat daran erinnert, daß gerade in den *Gesetzen* (IV, S. 719 ff.) empfohlen wird, den Staatsgesetzen motivierende „Vorreden" vorauszuschicken.[3]) Hieraus folgt jedoch nicht, daß Platon die uns vorliegenden *Gesetze* schon so früh auch nur angefangen habe; wir erfahren bloß, daß seine Gedanken schon während jener Zeit mit solchen Problemen beschäftigt gewesen sind.

Wenn wir uns aber eine Situation denken sollen, für welche die *Gesetze* berechnet sein können, ist vielmehr an die Zeit zu denken, als Dion in Syrakus die Herrschaft führte (357—354). Daß die in

1) Diog. Laert. III 37; vgl. Suidas s. v. *φιλόσοφος* und die Olympiodoros zugeschriebenen *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* 24 f.

2) Mit Recht hat Blaß (im *Apophoreton* S. 62 [Berlin 1903]) darauf aufmerksam gemacht, daß eine posthume Edition der *Gesetze* nur von Proklos in den angeführten *Προλεγόμενα* bezeugt wird. 3) So Blaß a. a. O. S. 56 ff.

den *Gesetzen* hervortretenden politischen Anschauungen Platons mit einer solchen Annahme im Einklang stehen, kann aber erst bei einer näheren Betrachtung des Werkes nachgewiesen werden; hier sind nur einige äußere Anhaltspunkte hervorzuheben. Einerseits scheint, wie schon längst bemerkt worden ist, in den *Gesetzen* I, S. 638 A—B auf die tyrannische Regierung des jüngeren Dionysios in Lokroi, die erst im Jahre 356 ihren Anfang nahm, angespielt zu werden[1]); anderseits gibt es aber auch in den *Gesetzen* eine Stelle, die vor dem siebenten *Brief* Platons, der um 354 oder wenig später geschrieben ist, abgefaßt zu sein scheint. Es heißt in den *Gesetzen* (X, S. 895 D), wo von der Natur der Seele die Rede ist, daß es von jedem Ding oder Begriff neben dessen Wesen (*οὐσία*) auch sowohl eine Definition (*λόγος*) als einen Namen (*ὄνομα*) gebe, und diese Unterscheidung wird, indem das Selbstbewegende als die Definition dessen, was den Namen „Seele" trägt, bezeichnet wird, zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele angewendet. Im siebenten *Brief* S. 342 A finden wir indessen eine Erweiterung dieser Theorie, indem neben Namen und Definition auch Bild (*εἴδωλον*) und Wissen (*ἐπιστήμη*) erscheinen: wer von einem Kreis Namen und Definition kennt und auch die gezeichnete Figur eines Kreises gesehen hat, hat damit vom Wesen desselben noch kein vollkommenes Wissen erreicht. Es scheint kein Zweifel darüber walten zu können, daß jene Stelle der *Gesetze* früher als diese Stelle des siebenten *Briefes* geschrieben sein muß.

Obgleich somit für die Abfassungszeit der *Gesetze* sehr enge Grenzen gesteckt zu sein scheinen, läßt sich doch nicht annehmen, daß das ganze weitläufige Werk in so kurzer Frist abgefaßt sei. Wie Platon sich schon viele Jahre vorher mit dem Gedanken an eine Gesetzgebung beschäftigt hatte, kann es auch sehr wohl möglich sein, daß er sich noch in seinen letzten Lebensjahren mit demselben Plan abgegeben hat. Die Ausarbeitung der *Gesetze* ist gewiß nicht beim ersten Anlauf fertig gemacht worden. Davon zeugt schon die — übrigens auch aus den anderen Alterswerken Platons wohlbekannte — schwerfällige Komposition der *Gesetze*, zu deren Erklärung wir nicht nötig haben, zu der in neuerer Zeit so beliebten Hypothese unsere Zuflucht zu nehmen, daß Philippos bei seiner Herausgabe der *Gesetze* dieselben einer durchgreifenden Überarbeitung unterzogen oder gar verschiedene Entwürfe Platons in ein gemeinsames Chaos zusammen-

1) Zeller II 1⁴, S. 976. Da das Gespräch in den *Gesetzen* in keine bestimmte Zeit verlegt ist, kann Platon hier auf gleichzeitige Ereignisse anspielen, ohne sich dadurch eines Anachronismus schuldig zu machen.

geworfen habe.[1]) Die überlieferten Notizen von Philippos' Herausgebertätigkeit genügen nicht, um die Richtigkeit solcher Hypothesen zu beweisen, und die Folgerungen, die aus vermeintlichen Besonderheiten des Inhaltes in demselben Sinne gezogen worden sind, haben kaum einen größeren Wert als die entsprechenden Betrachtungen, die bezüglich des *Staates* aufgestellt worden sind.

Es steht also immer noch nicht fest, ob die *Gesetze* vor oder nach dem *Timaeos* und dem *Kritias* abgefaßt worden sind. Denn die Notizen über Philippos den Opuntier, die es vielleicht wahrscheinlich machen könnten, daß die *Gesetze* das letzte Werk Platons seien, werden von der Tatsache aufgewogen, daß der *Kritias* unvollendet geblieben ist. Es ist ja auch an sich gar nicht unmöglich, daß Platon mehrere Schriften zugleich in Ausarbeitung gehabt und, wie es ihm beliebte, bald an dieser, bald an jener weitergearbeitet hat. Wenn wir über das gegenseitige Verhältnis der genannten Schriften näher aufgeklärt zu werden wünschen, müssen wir uns zu der Betrachtung der Schriften selbst wenden.

Wenn wir zuerst die äußeren Eigentümlichkeiten der *Gesetze* betrachten, bemerken wir, daß zum Unterschiede von allen anderen Dialogen dort kein Sokrates auftritt. Da wir indessen in einer ganzen Reihe von Dialogen — vom *Parmenides* an, jedoch nicht im *Philebos* — gesehen haben, daß Sokrates in den Hintergrund getreten und die Leitung des Gespräches von anderen Personen übernommen ist, haben wir keinen Grund, uns über diese Erscheinung zu wundern. Als Leiter des Gespräches tritt hier ein athenischer Fremdling auf, der unzweifelhaft ein Vertreter Platons ist. Der Dialog spielt auf Kreta, und die übrigen Teilnehmer sind der Kretenser Kleinias und der Lakedämonier Megillos. Diese beiden spielen aber in der Tat eine ganz untergeordnete Rolle; der Athener tritt allein positiv belehrend auf und hält sogar mehrere längere, zusammenhängende Vorträge, während in anderen Partien ein Replikenwechsel stattfindet. Die zusammenhängenden Vorträge überwiegen allerdings nicht so stark wie im *Timaeos* und *Kritias*, was auch dafür sprechen könnte, daß diese

1) I. Bruns, Platons Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus (Weimar 1880); Th. Bergk, Fünf Abhandlungen S. 41 ff. (Leipzig 1883); E. Praetorius, De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis (Diss. Bonn 1884); M. Krieg, Die Überarbeitung der platonischen Gesetze durch Philipp von Opus (Diss. Freiburg i. B. 1896). Diese Theorien sind genügend widerlegt worden von Ritter in seinem Kommentar zu den *Gesetzen* (Leipzig 1896) und von Gomperz, Platonische Aufsätze III (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse CXLV).

Dialoge später verfaßt seien als die *Gesetze*; jedoch ist es wegen des großen Unterschiedes im Umfang und in der ganzen Anlage der betreffenden Dialoge nicht möglich, aus diesem einen Verhältnis einen chronologischen Schluß zu ziehen.

Wenden wir uns danach zum Inhalt, so muß zuerst bemerkt werden, daß aus den oben angeführten Gründen keine zusammenhängende Behandlung der *Gesetze* vom Anfang bis zum Ende gegeben werden soll, sondern bloß eine Übersicht über die wichtigsten Punkte der darin vorgetragenen Lehre, insofern als sie mit dem Inhalt der übrigen platonischen Dialoge in Verbindung stehen.

Wir finden in den *Gesetzen* denselben Parallelismus von Individuum und Gesellschaft wie im *Staate*. Wenn der Teil der Seele, in dem Lust und Schmerz wohnen, die Herrschaft führt, verhält es sich ebenso, wie wenn der große Haufe in einem Staate zur Herrschaft gelangt ist (III, S. 689 A—B). Trotzdem ist in den Anschauungen Platons eine Änderung eingetreten. Er betrachtet es nicht mehr als das Beste, daß der bessere Teil in der Gesellschaft oder in dem Individuum den geringeren besiegt und über denselben die Herrschaft gewinnt; es ist nicht das Beste, aber wohl notwendig (I, S. 628 C—D); das Beste ist dagegen Friede und Harmonie, in der Gesellschaft wie im Individuum. Daher mißbilligt er die in Sparta und auf Kreta geltende Staatsordnung, deren Hauptzweck es war, die Bürger zu tüchtigen Kriegern auszubilden; denn der Zweck des Krieges ist der Friede, und nicht umgekehrt (I, S. 628 D—E). Im *Staate* hatte Platon ja eben auf die Kriegstüchtigkeit der Bürger so großen Wert gelegt.

Da auch in den *Gesetzen* die soziale Ethik Platons mit der individuellen nahe verbunden ist, fangen wir am natürlichsten mit dieser an. Wir finden dann dieselben vier Kardinaltugenden angeführt wie vorher (I, S. 630 A—B; XII, S. 963 C); es ist aber in deren Wertschätzung eine bedeutsame Änderung eingetreten. Die am schärfsten im *Protagoras* formulierte Lehre von der Einheit der Tugend war ja schon im *Staate*, wo jeder Tugend ein spezielles Gebiet angewiesen wurde, modifiziert worden. Im *Politikos* (S. 306 A—B) wurde aber behauptet, daß es zwischen den einzelnen Tugenden, namentlich zwischen der Tapferkeit und der Sittsamkeit, einen Widerstreit gebe (s. o. S. 346). Endlich ist nun Platon in den *Gesetzen* zu der Erkenntnis gelangt, daß die Tapferkeit der geringste Teil der Tugend sei (I, S. 630 E); ja, er stellt sogar die als „platonisch" überaus befremdende Behauptung auf, daß die Tapferkeit auch ohne Vernunft und Überlegung möglich sei und auf bloßer Naturanlage beruhen könne (XII, S. 963 E). Im

Gegensatz zur Tapferkeit wird die Vernunft oder Einsicht (φρόνησις) als die höchste Tugend gepriesen (I, S. 631 C; III, S. 688 A—B; vgl. I, S. 645 A). So kann Platon nur als Greis geschrieben haben.

Der Wert der Tugend beruht darauf, daß sie die Glückseligkeit (εὐδαιμονία oder μακαριότης), die Platon immer als das absolute Ziel betrachtet hatte (*Gorg.* S. 470 D ff., *Phileb.* S. 11 D), zur Folge hat; hierin ist der Standpunkt Platons unverändert. Es wird mit Entschiedenheit behauptet, daß der Gerechte und Sittsame glückselig sei; wer aber dieser Eigenschaften entbehre, sei, wenn er auch noch so viele andere Vorzüge, darunter auch eine Tugend wie die Tapferkeit, besitze, dennoch außerstande, irgend etwas Gutes oder Schönes zu erreichen (II, S. 660 E ff.). Die genannten Tugenden vermögen sogar allein den Menschen die Lust zu verschaffen (S. 662 A ff.); diese Wahrheit wird als unumstößlich bezeichnet, und wenn es sich auch nicht so verhielte, heißt es, müßte jedoch der Gesetzgeber den Jünglingen diese Lehre einprägen (S. 663 D).

Während also die ethische Forderung mit derselben Stärke gestellt wird wie im *Gorgias*, finden wir doch auch eine ganz nüchterne Moralbegründung von derselben Art wie die, welche im *Protagoras* (S. 351 B ff.) zu dem bestimmten Zweck aufgestellt wird, sämtliche Tugenden auf vernunftgemäße Berechnung zurückzuführen. Ebenso wird auch hier (V, S. 732 E ff.) das tugendhafte Handeln damit motiviert, daß es am Ende den Menschen das höchste Maß von Lustgefühl und infolgedessen die Glückseligkeit bringe (S. 734 D). Eine Änderung in Platons Lebensauffassung dürfen wir jedoch hierin nicht sehen, wenn wir uns erinnern, wie er auch im *Staate*, wo er in der Tat zuerst die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit rein an sich betrachtete und ohne auf ihre möglichen Folgen Rücksicht zu nehmen, dennoch zum Schluß die Belohnungen, die sowohl im Erdenleben als nach dem Tode den Gerechten bevorstehen, so kräftig betonte. Für Platon selbst war die Lust kein Motiv zur Gerechtigkeit und Tugend, aber er erkannte es als pädagogisch zweckmäßig an, dieses Motiv hervorzuheben: „denn wir reden mit Menschen, nicht mit Göttern“ (S. 732 E). Eine so nüchterne Beurteilung der faktischen Verhältnisse des Lebens ist gerade für Platons Altersschriften charakteristisch. Platon hatte sich freilich niemals auf eine asketische Verdammung der Lust eingelassen; selbst im *Gorgias* behauptet er doch nur, daß einige Lustempfindungen wegen ihrer Folgen als schlecht zu bezeichnen sind. Aber der Standpunkt der *Gesetze* wird doch am leichtesten verständlich, wenn wir daran denken, wie die Lust im *Philebos* behandelt

wurde. Während Platon sich im *Protagoras* darauf beschränkt hatte, die Lust an sich — abgesehen von den Folgen — als etwas Gutes (*ἀγαθόν*) zu betrachten, faßte er sie im *Philebos* als eins der Elemente — wenn auch das geringste — im Begriff des Guten (*τἀγαθόν*) selbst auf.

Wir finden auch in den *Gesetzen* das Gute nicht als etwas über alles Menschliche so weit Erhabenes dargestellt, wie es im *Staate* der Fall ist. Es werden hier zwei Gattungen der Güter unterschieden, die göttlichen und die menschlichen; diese hängen aber von jenen ab (I, S. 631 B). Die höchste Stelle unter den Gütern, sowohl für die Götter wie für die Menschen, nimmt die Wahrheit ein (V, S. 730 B—C), die ja auch im *Philebos* (S. 64 B—65 A) für die Bestimmung des Guten eine entscheidende Bedeutung hatte. Bei der Bestimmung der menschlichen Güter wird aber in ganz nüchterner Weise verfahren, indem die Güter der Seele, des Körpers und die äußeren Güter (Reichtum und ähnliches) unterschieden werden (III, S. 697 B; vgl. V, S. 726 Aff., 743 E; IX, S. 870 B). Es ist genau dieselbe Lehre, die sich später Aristoteles aneignete[1]); schon im *Philebos* (S. 48 D—E) finden wir aber eine Andeutung in derselben Richtung. Es ist auch sehr charakteristisch, daß die im *Politikos* und *Philebos* so bedeutsame Lehre von dem rechten Maß und der rechten Mitte zwischen den Extremen in der Äußerung wiederkehrt, daß für den Körper nicht zu viel Schönheit oder Stärke oder Schnelligkeit oder Größe, ja nicht einmal zu viel Gesundheit, zu wünschen sei; vielmehr sei der mittelmäßige Zustand der beste, und ebenso verhalte es sich auch mit dem Reichtum und den übrigen äußeren Gütern (V, S. 728 D ff.).

Der alte sokratische Satz, daß freiwilliges Fehlen unmöglich sei, wird stets aufrechterhalten (V, S. 731 C; IX, S. 860 D). Aber trotzdem kann Platon die alte Lehre nicht mehr festhalten, daß die Unwissenheit die einzige Ursache der Ungerechtigkeit und der übrigen Untugenden sei. Diese Lehre war ja schon durch die Unterscheidung von drei Seelenteilen untergraben worden, indem die Möglichkeit nicht abgewiesen werden konnte, daß auch in den Fällen, in denen der vernünftige Seelenteil das Richtige klar erkannt hätte, dennoch die unvernünftigen Teile das Übergewicht erhalten und eine ungerechte Handlung bewirken könnten. Allein auch eine solche Handlung kann als unfreiwillig bezeichnet werden, insofern als die Vernunft sich den Trieben und Leidenschaften hat unterwerfen müssen.

1) Arist. Eth. Nic. *A* 8, S. 1098 b 12 ff.

Jetzt hat Platon indessen die Schwierigkeit des Problemes empfunden und widmet ihm daher eine ausführliche Untersuchung (IX, S. 860C—864C). Dazu wird die alte Lehre von den drei Seelenteilen herangezogen, die übrigens schon I, S. 644 C angedeutet war, und zwar in derselben Form wie im *Timaeos* S. 42 A und 69 D, wo jeder Seelenteil durch seine verschiedenen Äußerungsformen bezeichnet wurde, ohne daß die Dreizahl besonders betont würde. Es werden nun zu den fehlerhaften Handlungen der Menschen drei Ursachen, die den drei Seelenteilen entsprechen, aufgestellt, jedoch so, daß auch die Möglichkeit offen gelassen wird, daß die Teile in der Tat bloße Äußerungsformen (*πάθη*) der Seele seien (IX, S. 863 B—C). Es kann aus Leidenschaft (*θυμός*), aus Rücksicht auf einen Genuß (*ἡδονή*) oder aus Unwissenheit (*ἄγνοια*) gesündigt werden. Aber im letzten Falle, wenn der Fehler aus einem Mangel an Wissen verschuldet ist und somit dem vernünftigen Seelenteil angehört, ist von keinem eigentlich moralischen Versehen die Rede, und wenn auch jemand dadurch Schaden gelitten hat, ist dennoch kein Unrecht geschehen; solche Vergehen sind es, die gewöhnlich als „unfreiwillig" bezeichnet werden, und in solchen Fällen kann nur auf Schadenersatz, nicht auf Strafe Anspruch erhoben werden. Ganz anders liegt die Sache, wenn jemand sich gegen sein besseres Wissen versehen hat, weil die geringeren Seelenteile die Herrschaft ergriffen haben. In diesem Falle leidet die Seele an einer Krankheit, die durch Strafe geheilt werden muß, wenn aber der Sünder unverbesserlich ist, muß er mit dem Tode bestraft werden, damit die anderen Menschen eine Warnung erhalten und der Staat von schlechten Bürgern befreit werden könne.[1])

Diese Lehre steht in scharfem Widerspruch zum *Protagoras* S. 352 Bff., wo die Unwissenheit als einzige Ursache der menschlichen Vergehen angegeben und es als unmöglich bezeichnet wurde, den Trieben unterliegen zu können. Mit einer merkwürdigen Zähigkeit hält Platon aber an dem aus früheren Zeiten herübergenommenen Ausdruck fest. Auch der Zustand, in dem der Mensch dasjenige haßt, was er selbst als schön und gut ansieht, und dasjenige liebt, was er als schlecht und ungerecht ansieht, wird mit demselben Wort „Unverstand" (*ἀμαθία*) bezeichnet, das im *Protagoras* „Unwissenheit" bedeutet (III, S. 689 B—C). Während aber dieses Wort im *Protagoras* (S. 357 D, 358 C) als Mangel an Wissen oder als falsche Meinung definiert worden war, hat Platon im *Sophistes* (S. 229 C) den genaueren Sprachgebrauch

1) Ähnliche strenge Strafbestimmungen werden im *Politikos* empfohlen; s. o. S. 346.

eingeführt, daß dadurch die besondere Art der Unwissenheit (ἄγνοια) bezeichnet werden soll, die mit vermeintlichem Wissen verbunden ist, und diese Distinktion wird in den *Gesetzen* (IX, S. 863 C) festgehalten. Es läßt sich also nicht in Abrede stellen, daß eine gewisse Unklarheit vorhanden ist, indem dieser sogenannte „Unverstand" (ἀμαθία) zugleich als ein intellektueller Mangel, als die schlimmste Art der „Unwissenheit" (ἄγνοια), betrachtet wird und dennoch auch den unvernünftigen Seelenteilen zur Last gelegt wird. Platon muß sich wohl einen Menschen vorstellen, der die Stimme des Gewissens übertäubt und die Belehrung nicht annehmen will; dafür seien aber die unvernünftigen Seelenteile verantwortlich.[1]) Bei alledem wird die alte Lehre festgehalten, daß alle Fehler der Seele unfreiwillig seien, nicht nur die, welche einfach durch Unwissenheit oder Irrtum verschuldet sind, sondern auch diejenigen, welche durch eine scheinbar freiwillige Wahl, bei der die niedrigeren Motive entscheidend gewesen sind, hervorgegangen sind. In letzterem Falle ist jedoch die Beurteilung wie auch die Behandlung eine andere, und die populäre Unterscheidung von freiwilligen und unfreiwilligen Fehlern ist somit nicht ohne Wert.

Eine Resignation von derselben Art, wie in der individuellen Ethik, treffen wir auch in den Bestimmungen von der staatlichen Ordnung. Ganz wie im *Timaeos* wird auch hier die Ansicht ausgesprochen, daß es zahlreiche Staaten gegeben habe, die durch Überschwemmungen oder andere Naturrevolutionen oder auch durch pestartige Krankheiten zugrunde gegangen seien; ihre Verfassungen seien aber bald besser, bald schlechter gewesen, und die Entwickelung habe sich bald in der einen, bald in der anderen Richtung bewegt (III, S. 676 A ff.). Besonders wird aber wie im *Politikos* die Zeit gepriesen, wo Kronos herrschte und die Menschen von Dämonen, wie von Hirten, gehütet wurden (IV, S. 713 C—D, vgl. *Politikos* S. 271 D); dieser vergangene Zustand

1) Eine Vergleichung mit der in anderen Dialogen dargestellten Auffassung ist nicht ohne Interesse. Im *Sophistes* S. 227 D ff. werden zwei Arten der Schlechtigkeit der Seele unterschieden, indem die Unwissenheit, die mit Belehrung behandelt wird, von den übrigen Fehlern, die mit Strafe behandelt werden, geschieden wird; jener entspricht aber auf körperlichem Gebiete die Häßlichkeit, diesen entsprechen die Krankheiten (s. o. S. 322). Als Unterabteilung der Unwissenheit wird dann, wie gesagt, der Unverstand (ἀμαθία) aufgeführt. Aber im *Timaeos* S. 86 B erscheint als Krankheit der Seele die Torheit (ἄνοια — von der Unwissenheit, ἄγνοια, wohl zu unterscheiden!), die in Wahnsinn (μανία) und Unverstand (ἀμαθία) geschieden wird. Auf diese Weise tritt also der Unverstand in beiden Abteilungen auf; er ist zwar eine Art Unwissenheit, aber kann trotzdem mit Strafe belegt werden.

sei, soweit möglich, nachzuahmen. Die einen großen Teil des dritten Buches einnehmende Schilderung der sukzessiven Entwickelung der Staatsverfassungen erinnert an den *Staat*, geht aber auf die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse etwas näher ein. Bei der Wertschätzung der verschiedenen Verfassungen begegnet uns indessen die Eigentümlichkeit, daß mit einer gewissen Sympathie von der Tyrannis geredet wird, insofern als diese Verfassung als die für die Durchführung der erwünschten Reformen am besten geeignete bezeichnet wird, wenn anders der Tyrann ein tüchtiger und begabter Mann sei (IV, S. 709 E). Weniger geeignet dazu erscheint das Königtum, noch weniger die Demokratie, am allerwenigsten aber die Oligarchie (S. 710 D—E). Selbstverständlich will Platon hiermit nicht eine Wertschätzung der Verfassungen an sich geben, obgleich wir in der Tat gesehen haben, daß er im *Politikos* (anders als im *Staate*) die Demokratie höher schätzte als die Oligarchie (s. o. S. 343 f.). Er will nur sagen, daß, wenn eine ganz neue Staatsordnung eingeführt werden solle, es das beste sei, von den bestehenden Gesetzen, über die sich ein Tyrann am leichtesten hinwegsetzen könne, ganz unabhängig zu sein. Schon im *Politikos* war Platon ja klar darüber, daß Gesetze nur als ein Notbehelf von Bedeutung sind, wenn der echte Staatsmann nicht vorhanden ist, und auch hier behauptet er, daß es zwar notwendig sei, Gesetze zu geben, es aber doch viel besser sein würde, wenn man derselben entbehren könnte (IX, S. 857 E—859 B, 874 E—875 A).

Dieser Standpunkt ist uns sehr leicht erklärlich, wenn wir an die politischen Verhältnisse von Syrakus denken, wo Platon wirklich gemeint hatte, seine politischen Reformpläne verwirklichen zu können, wenn er nur den jungen Tyrannen dafür gewinnen könnte. Schon im *Staate* (VI, S. 502 B) hatte er ja ausgesprochen, daß zur Durchführung jener Pläne ein einziger Herrscher genüge. Nun hat er sich aber im jungen Dionysios getäuscht. Was er mit dessen Hilfe hat durchführen wollen, ist aus *Epist.* VII, S. 337 D ersichtlich: es ist die im *Staate* empfohlene Gütergemeinschaft (*πᾶσι κοινὰ ἀγαθά*). Diese Reform ist aber, wie es an derselben Stelle heißt, durch ein übermenschliches Geschick gescheitert, und man muß sich daher auf eine „zweitbeste" Reform beschränken. Nun gibt Platon in den *Gesetzen* die im *Staate* gestellten Forderungen ausdrücklich auf. Es wird zwar für die beste Ordnung erklärt, daß alles gemeinsam sei, so daß der Staat eine Einheit werde; eine solche Ordnung würde aber nur für Götter oder Göttersöhne möglich sein (V, S. 739 B—D). Nun wird aber auch die Ständeteilung des *Staates* aufgegeben. Wie es sich

gezeigt hatte, daß auch im Individuum die Vernunft nicht immer souverän sein kann, so müssen im Staate die Herrscher ihre Souveränität aufgeben. Und wie die Ideenlehre von Anfang an dazu hatte dienen sollen, die vielen Erscheinungsformen des Daseins durch die Einheit der Idee zusammenzuknüpfen, nachher aber eben durch die Aufstellung des Gegensatzes von Idee und Erscheinung einen neuen Dualismus veranlaßt hatte, so hat Platon jetzt auch eingesehen, daß die Ständeteilung, die gerade den Zweck verfolgte, die Einheit des Staates zu sichern (vgl. *Staat* IV, S. 423 D), in der Tat für diese Einheit verhängnisvoll ist.[1]) Nach Aufgebung der Ständeteilung muß aber das Leben aller Bürger in derselben Weise geordnet werden. Von Gütergemeinschaft und Frauengemeinschaft ist keine Rede mehr; jedoch sollen sowohl die Besitzverhältnisse als die Ehen von den Behörden reguliert werden.

Während Platon im *Staate* eine monarchische oder eine aristokratische Verfassung als das Ideal hingestellt hatte, stellt er jetzt die Forderung auf, daß die Staatsverfassung eine gemischte sein solle. Die persische Monarchie und die athenische Demokratie werden verworfen, dagegen werden die in Sparta und auf Kreta bestehenden Verfassungen gelobt (III, S. 693 E). Die Mischung soll aber aus den einander am meisten entgegengesetzten Elementen vorgenommen werden, nämlich der Monarchie und der Demokratie (III, S. 693 D; VI, S. 756 E). Es war genau dieselbe Theorie, welche Dion in der Praxis verwirklichen wollte[2]), so daß dadurch die Vermutung, daß zwischen den *Gesetzen* und den Bestrebungen dieses Staatsmannes ein Zusammenhang bestehe, bestätigt wird. Aber auch die Vergleichung mit der Webkunst, die im *Politikos* von so großer Bedeutung war, wird hier angewendet (V, S. 734 E—735 A). Endlich stimmt auch mit dem *Politikos* (S. 310 B ff.) die Forderung, daß, obgleich die Menschen von Natur von denen, die ihnen gleich sind, am stärksten angezogen werden, dennoch die ungleichartigen Naturen durch die Ehe vereinigt werden sollen; auf diese Weise entstehe nämlich die beste Mischung (VI, S. 773 A—D). Wir sehen also, daß die *Gesetze* in mehr als einer Hinsicht mit denjenigen Schriften Platons, denen wir sie im vorhergehenden am nächsten gestellt haben, in der Tat am nächsten verwandt sind.

Die Erziehungsfrage spielt in den *Gesetzen* wie im *Staate* eine große Rolle. Da aber die Ständeteilung aufgegeben ist, handelt es

1) So formuliert gerade Aristoteles (Polit. *B* 5, S. 1264 a 24 ff.) einen Haupteinwand gegen Platons *Staat*. 2) Plutarch. Dion 53.

sich hier um die Erziehung aller Bürger, nicht allein um die der „Wächter". Besonders wird die pädagogische Bedeutung der Dichtkunst betont. Platon betrachtet sogar die Entartung derselben als Ursache dazu, daß jede Ehrfurcht vor Ordnung und Gesetzlichkeit aus Athen entschwunden ist (III, S. 700 A ff.). Die Dichtkunst oder Musik solle nicht nach dem daraus gewonnenen Genuß beurteilt werden, denn nach diesem Maßstab darf nur dasjenige beurteilt werden, was weder nützen noch schaden kann (II, S. 667 D); jedenfalls darf die Dichtkunst bloß nach dem Genuß beurteilt werden, den sie den Besten verschafft (S. 658 E). Ihr Wesen wird wie im *Staate* als Nachahmung bestimmt; der Nachahmer muß aber, wenn er richtig nachahmen will, von der Wirklichkeit Kenntnis haben (S. 668 A ff). Diese Kenntnis fehlt indessen den Dichtern; wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Muse sitzt, ist er seiner nicht bewußt (*οὐκ ἔμφρων* IV, S. 719 C); deshalb erzählen ja die Dichter u. a. auch, daß die Götter stehlen oder Gewalttätigkeiten ausüben (XII, S. 941 B).

Dennoch ist Platons Standpunkt der Dichtkunst gegenüber nicht so rigoros wie im *Staate*, wo er keine anderen Dichtarten zuließ als Hymnen an die Götter und Lobreden über tüchtige Männer (X, S. 607 A). In den *Gesetzen* (VII, S. 801 D – E) werden eben dieselben Dichtarten genannt, jedoch so, daß außer den Göttern auch Dämonen und Heroen genannt werden, während anderseits Lobreden über noch lebende Menschen für gefährlich erklärt werden (S. 802 A). Aber diese Dichtarten sind nicht die einzigen, welche erlaubt werden. Es wird anerkannt, daß die Dichter nicht nur viel Verkehrtes, sondern auch viel Gutes gedichtet haben (S. 811 B) und es wird nur gefordert, daß sie einer Zensur unterworfen werden (S. 801 D). Allerdings wird das über Homer ausgesprochene Lob nur Kleinias und Megillos in den Mund gelegt (III, S. 680 C); dagegen treten gewiß Platons eigene Anschauungen da zutage, wo gesagt wird, daß von den Greisen die epischen Gedichte am höchsten geschätzt werden (II, S. 658 D). Während Platon endlich bei einer Gelegenheit die mit den Theorien des *Staates* sehr wohl übereinstimmende Forderung aufstellt, daß die Dichter bloß das Auftreten und die Rede sittsamer, tapferer und guter Menschen darstellen dürfen (II, S. 660 A), ist er an einer anderen Stelle (VII, S. 816 D) zu der Erkenntnis gelangt, daß auch die in den Komödien vorkommende Darstellung des Häßlichen und Lächerlichen eine pädagogische Bedeutung habe, weil sie zur Abschreckung dienlich sei: zur vollkommenen Einsicht gehöre auch die Kenntnis des Schlechten.

Für Platons Auffassung der Dichtkunst ist auch die Äußerung charakteristisch, daß die Gedichte in der Tat Gebete an die Götter seien (VII, S. 801 A). Dies hängt mit dem starken religiösen Ton zusammen, der überhaupt die *Gesetze* kennzeichnet, wie er auch in den zunächst vorangehenden Schriften bemerkbar ist. Dieser Ton wird gleich zu Anfang (I, S. 624 A) angeschlagen, wo als die ersten Urheber der Gesetzgebungen Götter angegeben werden, und später heißt es, daß von Gott und dem von ihm geleiteten Zufall die Gesetzgebung bestimmt und die menschlichen Verhältnisse überhaupt regiert werden, wodurch freilich nicht die Bedeutung der menschlichen Kunst ausgeschlossen werde (IV, S. 709 A—B). Aber auch gerade die Lehre, die in der Schrift selbst vorgetragen wird, soll einer göttlichen Inspiration entsprungen sein (VII, S. 811 C), und da der athenische Fremdling die Regeln für die Staatsordnung entwickeln soll, fleht er auch Gott um seinen Beistand an (IV, S. 712 B). Ebenso heißt es an einer anderen Stelle, von der angeregten Frage wisse Gott allein die Wahrheit; der Athener wolle aber trotzdem seine Ansicht darüber aussprechen (I, S. 641 D).

„Gott ist das Maß aller Dinge", wird in schroffem Gegensatz zum bekannten Satz des Protagoras ausgesprochen (IV, S. 716 C) und daraus wird gefolgert, daß, wenn die Menschen ihm ähnlich sein wollen, sie selbst danach streben müssen, für all ihr Tun das rechte Maß zu finden und sich der Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) zu befleißigen. Ein ähnlicher Gedanke liegt hinter dem tiefernsten Intermezzo (VII, S. 803 B—804 B), in dem die menschlichen Angelegenheiten als nicht so vieler Sorgen wert bezeichnet werden; Gott allein sei der würdigste Gegenstand für die ernsten Gedanken der Menschen, die Menschen seien aber ein bloßes Spielzeug in Gottes Hand.

Mit dem streng religiösen Standpunkt stimmen auch die strengen Strafbestimmungen für Tempelraub (IX, S. 853 D ff.) überein, wie auch das, was von Maßregeln gegen die Gottlosigkeit bestimmt wird; in gewissen Fällen sei dieselbe sogar mit Todesstrafe zu sühnen (X, S. 907 D ff.). Doch soll nur im äußersten Notfall so weit gegangen werden, wenn die Belehrung sich als fruchtlos gezeigt hat; denn die Gottlosigkeit, welche teils durch die alten Mythen, die von den Göttern Unwürdiges berichten, teils durch die modernen Naturphilosophen, welche die Lehre vortragen, daß die Sterne bloß körperliche Massen seien, verschuldet ist, hat ihren eigentlichen Grund in einem mit vermeintlichem Wissen verbundenen Unverstand (*ἀμαθία* S. 886 B).

Der religiöse Glaube wird als auf wissenschaftlichen Beweisen beruhend dargestellt. Der erste Grundsatz, der eingeprägt werden muß, ist, daß die Seele vor dem Körperlichen existiere, und daß alle Funktionen derselben im Verhältnis zu den physischen Eigenschaften primär seien; die Kunst gehe dem, was gewöhnlich ungenau Natur heißt, voran (S. 892 A—B). Diese Hauptlehre hat Platon ja auch im *Timaeos* (S. 34 B—C) gepredigt. Hier wird aber der Beweis in einer an den *Phaedros* (S. 245 C ff.) stark anklingenden Weise geführt, indem auch hier die Seele als das Selbstbewegende definiert wird; sie wird dadurch die erste Ursache alles Seienden (S. 893 B ff.). Wenn aber die Seele zu allem die Ursache ist, wird sie also zugleich Ursache des Guten und des Schlechten, des Schönen und des Häßlichen, des Gerechten und des Ungerechten usw.; infolgedessen muß es sowohl im Himmel als auf der Erde wenigstens zwei Seelen geben, deren eine das Gute, die andere das Böse bewirkt (S. 896 D—E).

Wir stehen hier bei der Lehre, die so viel Anstoß erregt hat, der Lehre von der bösen Weltseele, wie Platons moderne Ausleger sich gern ausdrücken. Diese Lehre soll dem, was Platon früher gelehrt hat, ja dem ganzen Geist seines Systemes, widerstreiten, und man hat daher viele Versuche gemacht, sie zu entfernen oder wenigstens wegzudeuten.[1]) Um über die Berechtigung dieser Bestrebungen ins reine zu kommen, müssen wir zusehen, was Platon früher von dem Bösen gelehrt hat.

„Gott ist gut", heißt es im *Staate* (II, S. 379 B—C), „und kann deshalb nur Ursache des Guten sein; für das Übel, wovon es für die Menschen viel mehr gibt als vom Guten, muß man andere Ursachen suchen." Ferner heißt es im *Theaetetos* (S. 176 A), daß es als Gegensatz des Guten immer etwas Böses geben müsse; bei den Göttern könne es jedoch nicht sein, sondern es müsse sich bei den Menschen und auf der Erde finden. Im *Politikos* (S. 269 D ff.) ist der Standpunkt indessen etwas geändert. Ein böses Prinzip hat hier im Himmel oder im Weltall Platz gefunden, aber es wird als körperlich bezeichnet. Dieses Prinzip ist schuld daran, daß der Himmel sich nicht immer in derselben Richtung bewegt; wenn Gott sich eine Zeitlang von der Weltlenkung zurückzieht, bekommt das körperliche Prinzip im Weltall die Oberhand und gibt der Bewegung die entgegengesetzte Richtung. Im *Timaeos* (S. 47 E) hat endlich das der Vernunft entgegenwirkende Prinzip den Namen der Notwendigkeit erhalten.

1) S. darüber Zeller II 1⁴, S. 973 ff.

Das Neue am Standpunkt der *Gesetze* ist also nicht, daß ein ursprünglicher Dualismus des Guten und des Bösen aufgestellt wird, denn einen solchen gab es auch vorher; sondern das Neue ist, daß das Böse als ein ursprüngliches Prinzip in der Seele anerkannt worden ist, während es noch im *Politikos* für unmöglich erklärt worden war, daß zwei Götter einander entgegenwirken könnten, und das Böse als etwas Körperliches bezeichnet wurde. Diese Änderung ist zwar eine bedeutsame, darf jedoch nicht überschätzt werden; sie besteht nicht in der Einführung eines bisher ungekannten Dualismus in ein früheres einheitliches System, sondern nur darin, daß der schon vorhandene Dualismus seine Stelle gewechselt hat. Zu diesem Wechsel haben wir aber auch früher eine Analogie gefunden. In der Ideenlehre selbst hat eine entsprechende Umbildung stattgefunden. In dem Moment, als Platon im *Parmenides* anerkennen mußte, daß auch von Haaren, Ton und Schmutz Ideen angenommen werden müßten, hatte es mit der Herrlichkeit der Ideenwelt ein Ende genommen. Bald zog auch die Vielheit neben die Einheit in die Ideenwelt ein, und die Bewegung trat neben den Ruhezustand. Wenn die sinnliche Welt als ein bloßes Abbild der Ideenwelt aufgefaßt wurde, weil in beiden dieselben Elemente angenommen werden mußten, konnte die Ideenwelt nicht mehr als vollkommen angesehen werden. In derselben Weise wird nun die Unvollkommenheit der Körperwelt in die Seelenwelt hineinprojiziert; es wird nun zu allem, dem Bösen wie dem Guten, eine einzige Ursache angenommen, aber in der Ursache selbst erscheint der Zwiespalt.[1])

Jedoch auch dieser Zwiespalt in der Seelensubstanz ist nicht ganz neu. Es wird im *Timaeos* (S. 36 B—C) ausgeführt, wie die Weltseele in zwei Kreise, den der Identität und den der Verschiedenheit, den Äquator und die Ekliptik, vom Schöpfer geschieden wird. Dieselbe astronomische Symbolik treffen wir aber auch in den *Gesetzen*, wo die Kreisbewegung als die vollkommenste (S. 893 C—D) und als die mit der Vernunft übereinstimmende Bewegung bezeichnet wird, so daß die Ursache der Rotation der Himmelskugel die beste Seele sein müsse (S. 897 B ff.). In derselben Weise wird auch gefolgert, daß die einzelnen Himmelskörper beseelt sein müssen (S. 898 D ff.),

1) Schon im *Philebos* S. 23 D findet sich eine Andeutung in derselben Richtung. Nachdem als viertes Prinzip des Daseins die „Ursache der Mischung" aufgestellt worden ist, wird angedeutet, daß vielleicht als Ursache der Trennung noch ein fünftes aufgestellt werden müsse, aber dieser Gedanke wird nicht weitergeführt (vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 25 ff.).

und es wird ihnen die Göttlichkeit beigelegt (S. 899 B). Damit ist der Atheismus widerlegt, und es folgt dann eine Widerlegung derjenigen, welche leugnen, daß alles von den Göttern zum Besten gelenkt werde, oder der Ansicht sind, daß dieselben sich von den Geschenken der Menschen beeinflussen lassen (S. 899 D ff.). Der Himmel ist von viel Gutem und viel Übel angefüllt; wir bedürfen daher im Kampfe des Beistandes von Göttern und Dämonen, von denen wir abhängig sind (S. 906 A).

Während das, was hier entwickelt ist, ins Bewußtsein sämtlicher Staatsbürger übergehen muß, gibt es andere Unterrichtsfächer, von denen die meisten Leute nur die Anfangsgründe zu kennen brauchen, nämlich die Mathematik und die Astronomie (VII, S. 817 E—818 A). Eine genauere Einsicht in sie muß aber von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung gefordert werden. Diese sollen jeden Morgen vor Sonnenaufgang ihre Zusammenkünfte halten, um wissenschaftliche Fragen zu erörtern und dafür Sorge zu tragen, daß die Politik des Staates stets das beste Ziel vor Augen habe (XII, S. 951 C ff., 960 E ff.). Dies ist der Rest, der von dem herrschenden Stand, den Philosophen, denen Platon im *Staate* die ganze Gewalt zugeteilt hatte, übriggeblieben ist. Jetzt hat er erkannt, daß nur äußerst wenige Menschen für die Philosophie veranlagt sind (vgl. *Tim.* S. 51 E); nicht alle „Wächter" können das Wissen besitzen, sondern einige unter ihnen müssen sich mit den wahren Vorstellungen begnügen (I, S. 632 C).

Als ein wesentlicher Teil dessen, was die Mitglieder der nächtlichen Versammlung wissen müssen, werden die zwei Hauptpunkte angegeben, die schon früher als notwendige Bedingungen für die Frömmigkeit bezeichnet worden sind: der Glaube, daß die Seele das Älteste und Göttlichste aller Dinge sei, und das Verständnis für den regelmäßigen Lauf der Sterne; wer davon Bescheid weiß, kann nicht gottlos sein (XII, S. 966 D—E).

Allein vom Lauf der Sterne herrschen viele verkehrte Vorstellungen unter den Hellenen, und der athenische Fremdling erklärt, daß er selbst erst neuerdings die richtige Einsicht davon erhalten habe (VII, S. 821 E). Damit will Platon wohl sagen, daß auch er eine richtigere Erkenntnis gewonnen habe, als er früher besaß, und in der Tat trägt er jetzt (S. 822 A) eine andere astronomische Lehre als in früheren Schriften, sogar im *Timaeos*, vor.[1]) Im *Timaeos*

1) Vgl. Schiaparelli, I precursori di Copernico nell'antichità (Memorie del R. Istituto Lombardo, Classe di scienze matematiche e naturali XII, S. 381 ff. [1873]).

(S. 39 A) hatte er gelehrt, daß die Planeten — darunter auch die Sonne und der Mond — sich in spiralförmigen Bahnen bewegen, die aus einer Kombination der täglichen Rotation der Himmelskugel im Plan des Äquators und der Eigenbewegung der Planeten in der Ekliptik ganz natürlich hervorgehen. Jetzt wird aber diese Lehre verworfen: jeder Planet hat nur eine Bahn, und es beruht auf einer Illusion, wenn man deren viele annimmt. Wenn man diese Äußerung mit der bei Plutarch erhaltenen Nachricht kombiniert, Platon habe nach dem Zeugnis Theophrasts in seinem Alter bereut, daß er die Erde ins Zentrum des Weltalls gesetzt hätte, weil diese Stellung „etwas Besserem" (*τινὶ κρείττονι*) zukomme[1]), wird es recht wahrscheinlich, daß Platon — darin wohl den Pythagoreern folgend — die Erkenntnis gewonnen hat, daß die Erde sich umdreht, sei es daß er mit Philolaos der Ansicht war, sie bewege sich um das „Zentralfeuer", oder daß er sogar eingesehen hatte, sie drehe sich um ihre eigene Achse und bewege sich zugleich um die Sonne herum.[2]) Indem nämlich der Erde die tägliche Rotation zugeschrieben wird, bleibt für die Planeten keine andere Bewegung übrig als die Zirkelbewegung der Ekliptik entlang. Der Zusatz, daß der schnellste Planet sich scheinbar am langsamsten bewege, und umgekehrt, stimmt dagegen mit dem *Timaeos*; auch unter der Voraussetzung, daß sich die Himmelskugel umdrehe, kann man ja sagen, wenn der eine Planet seine tägliche Umdrehung in längerer Zeit vollführt als der andere, sei die Ursache die, daß seine Eigenbewegung, die ja in der entgegengesetzten Richtung vor sich geht, schneller ist.[3]) Daß Platon sich klar und unzweideutig ausgesprochen habe, darf nicht behauptet werden; ja, später (X, S. 898 C) spricht er sogar wieder von der Rotation des Himmelsgewölbes als einer von der Seele verursachten; aber trotzdem weisen die *Gesetze* dem *Timaeos* gegenüber einen astronomischen Fortschritt auf.

Platons zunehmende Vorliebe für mathematische und astronomische Studien hat uns öfters beschäftigt. Schon im *Gorgias* (S. 508 A) preist er die „geometrische Verhältnismäßigkeit", im *Menon* bedient

1) Plutarch. Plat. Quaest. VIII 1, 3; Numa 11.

2) Die letztere — und kühnere — Ansicht wird u. a. von Ritter vertreten in seinem Kommentar zu dieser Stelle, während sich Schiaparelli mit größerer Vorsicht ausspricht.

3) Platon redet nur von den Bahnen der Planeten, nicht von der scheinbar wechselnden Schnelligkeit ihres Ganges, wodurch ihre Bewegung zuzeiten sogar retrograd wird.

er sich mathematischer Beispiele zur Unterstützung seiner philosophischen Lehren, und im *Staate* spricht er den mathematischen Wissenschaften einen hohen pädagogischen Wert zu. Aber erst in späteren Dialogen, im *Politikos*, *Philebos* und *Timaeos* erhält die Mathematik für die philosophische Weltauffassung selbst eine direkte Bedeutung. Vergleichen wir schließlich die Stelle im Unterrichtsplan der Philosophen, die der Mathematik und der Astronomie im *Staate* zugeteilt wurde, mit der Stelle, die denselben Wissenschaften in den *Gesetzen* zugeteilt wird, bemerken wir einen charakteristischen Unterschied. Im *Staate* VII, S. 533 B—C hieß es, daß die mathematischen Wissenschaften, die auf Hypothesen aufgebaut seien, von der Wirklichkeit nur träumen könnten, und wenn auch viel Gewicht auf sie gelegt wurde, wurden sie doch im Verhältnis zur einzigen wahren Wissenschaft, der Dialektik, als bloß einleitend betrachtet. In den *Gesetzen* haben sie dagegen den Platz der Dialektik geradezu eingenommen, und namentlich die Astronomie wird als die Wissenschaft gepriesen, die allein imstande sei, den Menschen eine wahre Gotteserkenntnis zu verschaffen. Es findet sich jedoch zum Schluß eine kleine Andeutung davon, daß Platon nicht vergessen hat, was er in früheren Zeiten mit seinem tiefsten Interesse umfaßt hatte. Die Mitglieder der nächtlichen Versammlung sollen sich auch mit der alten Frage beschäftigen, die Platon schon in einigen seiner frühesten Schriften behandelt hatte: wie es möglich sei, daß es vier Tugenden geben könne, da doch die Tugend eine Einheit ist (XII, S. 963 A ff.). Im Zusammenhang hiermit wird besonders das Vermögen gelobt, die vielen verschiedenen Dinge oder Begriffe unter einem Gesichtspunkt betrachten zu können (*τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν* S. 965 C), und auch mit Rücksicht auf das Schöne und Gute wird verlangt, daß die Wächter sowohl die Einheit als die Vielheit sehen können (S. 966 A). Aber von den Ideen und deren Verhältnis zur sinnlichen Wirklichkeit wird nicht gesprochen; um das halbwegs mathematische Problem vom Verhältnis der Einheit und der Vielheit zueinander kreist jetzt Platons Dialektik, wie schon zu der Zeit, als er seinen *Parmenides* schrieb.

Es zeigt sich also in Platons Entwickelungsgang eine volle Kontinuität. In seinem großen, weitumfassenden Alterswerk, das mit Grund als ein sowohl politisches wie philosophisches Vermächtnis an die Nachwelt betrachtet werden kann, steht Platon in vielen Beziehungen auf einem anderen Standpunkt als in den Schriften seiner Jugend und seines reifsten Mannesalters. Aber er hat mit seiner Ver-

gangenheit nicht gebrochen; er hat in den *Gesetzen* die Ergebnisse von dem Denken und den Erfahrungen eines bewegten Lebens niedergelegt.

Es sind noch einige Worte hinzuzufügen über die kleine Schrift, die wahrscheinlich die allerletzte Arbeit Platons ist, nämlich die *Epinomis*. Diese Schrift wird allerdings allgemein als unecht angesehen, selbst von den Gelehrten, welche Platons Schriften mit der größten Vorurteilslosigkeit studiert haben; die Gründe, welche für deren Unechtheit angeführt werden, sind jedoch sehr schwach. Wir haben schon früher (S. 30) bemerkt, daß die Überlieferung, Philippos der Opuntier, der Herausgeber der *Gesetze*, sei der Verfasser der *Epinomis*, wenig beglaubigt ist; diese Überlieferung[1]) sagt ja nur, daß es im Altertum eine Tradition gab, nach der Philippos die *Gesetze* aus Platons Aufzeichnungen herausgegeben hätte, und daß auch die *Epinomis* von demselben sei (*τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι*). Wenn es auch freilich nicht ganz klar ist, ob nach dieser Tradition Philippos bei der *Epinomis* eine andere Rolle gespielt habe als bei den *Gesetzen*, können wir uns jedenfalls gar nicht darauf verlassen, daß er nach der ursprünglichen Form der Tradition als selbständiger Verfasser der *Epinomis* bezeichnet gewesen sei, und noch weniger darauf, daß es sich wirklich so verhalten habe. Wenn es wahr ist, daß Philippos die *Gesetze* herausgegeben hat, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er auch die *Epinomis* aus Platons Papieren herausgegeben habe. Wenn er sie eigenmächtig hinzugefügt hat, hat er sich einer einfachen Fälschung schuldig gemacht.[2])

Der Einwand liegt ja nahe, es würde sehr seltsam sein, wenn Platon, bevor er die letzte Hand an die *Gesetze* gelegt hätte, zur Anfertigung einer neuen Arbeit geschritten wäre. Aber es steht ja erstens nicht einmal fest, daß die *Gesetze* unvollendet seien, und auch in dem Falle besteht noch die Tatsache, daß auch der *Kritias* unvollendet ist; daß Platon selbst den *Kritias* herausgegeben habe, ist jedenfalls sehr unwahrscheinlich. Die letzte Zeit von Platons schriftstellerischer Tätigkeit bietet das Bild einer rastlosen und zum Teil planlosen Arbeit dar; er schrieb immer weiter fort, ohne jedoch alles, was ihm noch am Herzen lag, in befriedigender Ordnung und Form aussprechen zu können. Die *Epinomis* erscheint als eine Fortsetzung der *Gesetze*, fällt aber trotzdem außerhalb des Rahmens und war offenbar noch nicht geplant, als Platon die *Gesetze* ausarbeitete. Ein solches Ver-

1) Diog. Laert. III 37; vgl. Suidas s. v. *φιλόσοφος*. 2) Gomperz II, S. 564.

hältnis zwischen verschiedenen Schriften Platons ist uns aber schon zweimal begegnet.

Gibt es denn im Inhalt der *Epinomis* etwas, was den Glauben an ihre Unechtheit bestärken kann? Das stehende Urteil, die *Epinomis* sei „unplatonisch", ist ja nichtssagend, weil dasselbe Urteil mit ebenso großer Stärke von vielen anderen platonischen Schriften und nicht am wenigsten von den *Gesetzen* ausgesprochen worden ist[1]); es wird ja auch eingestanden, daß der Verfasser der *Epinomis* „ein wirklicher Platoniker" ist.[2]) Wir treffen in der Tat in der *Epinomis* eine so große Übereinstimmung mit den *Gesetzen* oder doch jedenfalls mit gewissen Partien derselben, daß damit für ihre Echtheit eine genügende positive Garantie gegeben ist.[3]) Als der reinste Ausdruck für die Anschauungen, die Platon sich gegen das Ende seines Lebens von den philosophischen Grundproblemen gebildet hatte, verdient daher die *Epinomis* eine kurze Betrachtung, um so mehr, als die letzte Phase von Platons Philosophie noch nicht hinlänglich von seinen Verehrern beachtet worden ist.

Am Ende der *Gesetze* werden in betreff der Einrichtung der nächtlichen Versammlung und der Ausbildung ihrer Mitglieder einige Andeutungen gegeben; es heißt aber, daß es unmöglich sei, im voraus Bestimmungen darüber zu treffen (XII, S. 968 D—E). Eine der hierher gehörenden Fragen, nämlich was gelernt werden müsse (*ἃ δεῖ μανθάνειν*), wird nun in der *Epinomis* zur Behandlung aufgenommen, aber allerdings in etwas geänderter Form; es heißt nämlich, daß untersucht werden müsse, was ein sterblicher Mensch zu lernen habe, um weise zu werden (*τί ποτε μαθὼν θνητὸς ἄνθρωπος σοφὸς ἂν εἴη* S. 973 B).[4]) Die ganze Untersuchung läuft somit in einen Versuch aus, die Weisheit (*σοφία*) zu definieren.

1) Daß Ritter (im Kommentar zu den *Gesetzen* S. 64) den Verfasser der *Epinomis* als „schwach an Verstand" bezeichnet hat, ist um so auffallender, als gerade dieser Gelehrte an so vielen Punkten die *Gesetze* gerecht beurteilt hat. Daß die *Gesetze* und die *Epinomis* sprachlich genau übereinstimmen, hat Ritter schon längst nachgewiesen (Untersuchungen über Plato S. 91 ff.).

2) Zeller II 1⁴, S. 1040.

3) Krieg (Die Überarbeitung der platonischen Gesetze S. 14) hat nachgewiesen, daß der Inhalt der *Epinomis* mit dem Schluß der *Gesetze* genau übereinstimmt. Er folgert daraus, daß die Schlußpartie der *Gesetze* von XII, S. 960 C an ein Zusatz des Philippos sei. Die umgekehrte Folgerung, daß die *Epinomis* von Platon verfaßt sei, dürfte wahrscheinlicher sein.

4) Zu diesen ganz klaren und natürlich geformten Worten bemerkt Susemihl in seiner Übersetzung (Stuttgart 1863): „Man beachte den unnützen Wortschwall."

In früheren Dialogen (*Laches*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Staat*) sind von allen übrigen Kardinaltugenden Definitionen versucht worden; nur die Weisheit ist noch übrig. Und da die Definitionen der übrigen Tugenden zum Teil darauf ausgegangen sind, dieselben gerade auf die Weisheit zurückzuführen, hat es ja eine große Bedeutung, zu einer Definition dieser Tugend zu gelangen.

Im *Staate* (IV, S. 428 B—429 A) war die Weisheit als das Wissen definiert worden, das den Wächtern oder Herrschern des Staates zukommt, und da die Herrscher auch als Philosophen bezeichnet wurden, scheint es, daß der Unterschied, der im *Lysis* (S. 218 A) und im *Symposion* (S. 204 A) zwischen Weisheit und Philosophie gemacht wurde, einen Teil seiner Bedeutung verloren hat, was übrigens anläßlich sowohl des *Phaedon* als des *Staates* auch oben bemerkt worden ist (S. 179 f. und 221). Nicht nur die Weisheit, sondern auch die Philosophie schien nur für eine geringe Anzahl der Menschen erreichbar zu sein.

Wenn man die Weisheit bestimmen will, zieht sie sich gleichsam immer weiter zurück; es zeigt sich, daß das, was gewöhnlich Kunst oder Einsicht oder Wissen heißt, den Namen der Weisheit nicht verdient (S. 974 B). Es geht wie im *Euthydemos*, wo die höchste Kunst, die um keiner anderen Kunst willen ausgeübt wird, vergebens gesucht wurde. Der Ackerbau wird mit der Motivierung verworfen, daß er nicht aus Kunst, sondern aus Natur und göttlicher Gnade (*οὐ τέχνῃ, ἀλλὰ φύσει κατὰ θεόν* S. 975 B) hervorgegangen sei, und mit den übrigen menschlichen Tätigkeiten verhält es sich nicht besser. Gegen die Kriegskunst wird eingewendet, daß sie vielmehr auf Tapferkeit und Naturanlage als auf Weisheit beruhe (S. 975 E), und die Tapferkeit ist ja nach den *Gesetzen* (I, S. 630 E) der geringste Teil der Tugend, während in der *Epinomis* (S. 977 D), gleichfalls in Übereinstimmung mit den *Gesetzen*, die Weisheit als die größte Tugend bezeichnet wird.

Als das höchste Wissen, das sogar den Namen der Weisheit verdient, wird endlich das Wissen bezeichnet, das den Menschen die Zahl geschenkt hat. Die Zahl ist ein göttliches Geschenk, ein Geschenk des Gottes, welcher der Himmel heißt (S. 976 E—977 A). — Es scheint allerdings wie ein schwerer Widerspruch, daß zuerst der Ackerbau abgewiesen wird, weil er bloß auf göttlicher Naturgabe beruhe, und sogleich danach die Kenntnis der Zahlen gerade als göttliches Geschenk gepriesen wird. Allein ein solcher Widerspruch ist schon alt bei Platon. Das Göttliche hat bei ihm schon lange eine

doppelte Bedeutung: es bedeutet nicht nur das unmittelbar Natürliche im Gegensatz zu dem, was durch menschliche Kunst erzeugt oder erworben wird, sondern es bezeichnet auch die höchste menschliche, aus einem übermenschlichen Ursprung hergeleitete Kunst (vgl. o. S. 228). So hatte ja Platons Polemik gegen die Volksreligion gerade die Bedeutung, daß er eine tiefere Religiosität entwickeln wollte.

Der Kenntnis der Zahl wird nun dieselbe Bedeutung beigelegt wie vorher der Dialektik: wer die Zahlen nicht kennt, kann von dem, wovon er entweder durch sinnliche Wahrnehmung oder durch die Erinnerung eine Vorstellung hat, keine Rechenschaft geben (*διδόναι λόγον* S. 977 C); die Zahl ist die Ursache alles Guten (S. 978 A). Diese Lehre ist keineswegs ganz neu; wenn wir uns erinnern, welche Bedeutung Platon im *Politikos* und *Philebos* der „Begrenzung" und dem „rechten Maß", die ja mit dem Prinzip der Zahl nahe verwandt sind, beigelegt hatte, indem er dieselben als befähigt dazu betrachtete, durch ihr Eintreten ins „Unbegrenzte" eine schaffende Tätigkeit auszuüben, kann diese Lehre nichts Überraschendes für uns enthalten.[1])

Neben der Kenntnis von der Zahl wird wie in den *Gesetzen* die Erkenntnis des Grundsatzes gefordert, daß die Seele vor dem Körper entstanden sei (S. 980 D—E); aus der Verbindung von Seele und Körper entstehen aber die lebendigen Geschöpfe (S. 981 A). Es wird nun behauptet, daß es den fünf regulären Polyedern entsprechend auch fünf körperliche Elemente gebe, indem der Äther, der früher als ein Teil der Luft betrachtet wurde, jetzt als fünftes Element aufgeführt wird (S. 981 B—C). Daß Platon diese Änderung seiner Lehre vornahm, ist leicht zu verstehen, weil er dadurch zwischen den fünf Elementen und den fünf regulären Polyedern eine Korrespondenz herbeiführte, während ihm früher (*Timaeos* S. 55 C) das fünfte Polyeder, das Dodekaeder, Schwierigkeit gemacht hatte (s. o. S. 338 f.). Dieses Verhältnis darf also nicht als ein Beweis für die Unechtheit der *Epinomis* benutzt werden; zum Überfluß bezeugt noch Xenokrates, daß Platon in der Tat gelehrt habe, es gebe fünf Elemente[2]), was in keiner anderen platonischen Schrift gelehrt wird.

Aus diesen fünf Elementen werden fünf Gattungen lebendiger Wesen gebildet, und zwar so, daß in jeder Gattung ein Teil jedes Elementes vorhanden ist, während jedoch eins derselben überwiegt (S. 981 D); in ganz ähnlicher Weise war das Verhältnis im *Timaeos*

1) Vgl. auch *Timaeos* S. 87 C: *πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.* 2) Xenokrates fragm. 53 Heinze.

(S. 39 E—40 A) beschrieben worden. Die beiden äußersten Gattungen der lebendigen Geschöpfe sind also die Sterne, die überwiegend aus Feuer bestehen, und die Menschen, die überwiegend aus Erde bestehen. Die Sterne sind vernünftig, was daraus geschlossen werden kann, daß sie sich immer regelmäßig bewegen — woraus die Menschen in der Tat gewöhnlich mit Unrecht folgern, daß sie keine Seele haben —; die Menschen sind dagegen unvernünftig (S. 982 B ff.). Die Sterne sind entweder Götter oder Abbilder von Göttern (S. 983 E).

Wie es zwischen dem Feuer und der Erde drei andere Elemente gibt, so gibt es auch zwischen den Göttern und den Menschen gewisse Zwischengeschöpfe, die im Äther, in der Luft und im Wasser leben und ebenfalls überwiegend aus jenen Stoffen gebildet sind; sie heißen teils Dämonen, teils Halbgötter.[1]) Sie machen die Verbindung zwischen den Göttern und den Menschen aus und bringen Botschaft hin und zurück. Sie besitzen eine wunderbare Vernunft; sie lieben die Guten und hassen die Bösen, weil sie im Gegensatz zu Gott selbst (vgl. *Philebos* S. 33 B) der Lust und des Schmerzes teilhaft sind. Während die Bewohner des Äthers und der Luft für die Menschen unsichtbar sind, können die Bewohner des Wassers sich mitunter ihnen offenbaren (S. 984 B—985 C). — Auch diese Lehre ist vielen Auslegern unplatonisch vorgekommen, obgleich sie von dem, was im *Symposion* S. 202 E—203 A entwickelt wird, nicht so sehr verschieden ist; man könnte höchstens sagen, daß das, was früher als poetische Fiktion für Platon bestanden habe, nunmehr Ernst und Wirklichkeit für ihn geworden sei.[2])

---

1) Das gegenseitige Verhältnis zwischen diesen mittleren Geschöpfen ist nicht ganz klar, wahrscheinlich wegen Textverderbnis. In dem Satze (S. 984 D—E) *θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἑξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην κ. τ. λ.* scheinen nach *δαίμονας* einige Worte ausgefallen zu sein; man hätte erwarten sollen, daß das zweite Element, der Äther, den Dämonen zugeteilt wäre. Wie die Worte jetzt lauten, scheinen die Geschöpfe des Äthers und der Luft unter dem Namen der Dämonen zusammengefaßt zu werden, während die des Wassers Halbgötter heißen. Es ist jedoch auffallend, daß den Geschöpfen des Wassers die fünfte und nicht die vierte Stelle zugeteilt wird (S. 985 B); die vierte ist wie die zweite ganz verschwunden.

2) Heinze (Xenokrates S. 92 ff.) findet, daß der Verfasser der *Epinomis* durch seine Verteilung der verschiedenen Lebewesen auf die fünf Elemente eine pedantische Ausführung von Platons Worten im *Symposion* gegeben hat, vielleicht auch durch Mißverständnis von *Timaeos* S. 39 E. Ein solches Mißverständnis gibt es aber in der Tat nicht; der *Timaeos* und die *Epinomis* sind darüber

Wie in den *Gesetzen* (XII, S. 966 D—E) gesagt wurde, daß es zur Gottesfurcht erstens des Glaubens bedürfe, die Seele sei älter als der Körper, und zweitens der Erkenntnis des regelmäßigen Laufes der Sterne, so wird auch in der *Epinomis* die Bedeutung der Seele für die verschiedenen Teile des Weltalls durch eine astronomische Belehrung nachgewiesen; denn alle Sterne sind Götter (S. 986 B), und ihr regelmäßiger Lauf wird durch die Seele, die ja von Gott herstammt, verursacht. Auch hier erscheint wie in den *Gesetzen* die Lehre von einer Seele, welche die Bewegung gegen das Böse verursacht; es wird aber festgehalten, daß das Gute den Sieg gewinnen müsse (S. 988 D—E). Auch wird wie in den *Gesetzen* die Lehre eingeprägt, daß jeder Planet sich nur in einer Bahn bewege (S. 990 A), und daß es auf Schein beruhe, wenn der Fixsternhimmel sich in der entgegengesetzten Richtung umdreht als die Planeten und dieselben mit sich herumführt (S. 987 B). Schließlich wird die Frage, von der die ganze Untersuchung ausgegangen ist, in der Weise beantwortet, daß der wahre Astronom der Weiseste sei (S. 990 A); die Astronomie solle aber nicht in einer einfachen Beobachtung des Aufganges und Niederganges der Sterne bestehen, sondern in einer wirklichen Berechnung ihres Ganges und ihrer Bahnen. Deshalb wird nochmals dieselbe Stufenfolge der Wissenschaften aufgestellt wie im *Staate:* Arithmetik, Geometrie, Stereometrie und Astronomie (S. 990 C ff.). Dazu wird noch hinzugefügt, daß man die Fähigkeit haben müsse, durch Fragen und unter Widerlegung das einzelne dem allgemeinen unterzuordnen (S. 991 C). Wie in den *Gesetzen* ist also ein kleiner Rest der Dialektik übriggeblieben.

Astronomie und Religion gehen immer Hand in Hand; durch die Astronomie wird die Erkenntnis davon gewonnen, daß die Seele älter und göttlicher ist als der Körper, und daß alles von Göttern erfüllt ist, die für die Menschen Sorge tragen (S. 991 D). Dadurch erwirbt man Gottesfurcht, die größte unter allen Tugenden; wenn diese fehlt, ist die Ursache der Unverstand (S. 989 A—B). Durch die Astronomie wird auch die Erkenntnis gewonnen, daß die Welt eine große Harmonie ausmacht (S. 991 E). Dadurch gewinnt man auch die höchste Glückseligkeit, zu welcher jedoch nur ein ganz kleiner Teil der Menschen sich erheben kann. Die Glückseligkeit besteht aber darin, daß der Mensch nach dem Tode nicht mehr an vielen

einig, daß die verschiedenen lebendigen Wesen auf die Elemente verteilt sind, und daß die Körper jeder Gattung vorzugsweise aus dem Element, in dem diese wohnt, gebildet sind. Der Unterschied ist nur der, daß es in der *Epinomis* nicht mehr bloß vier, sondern fünf Elemente gibt.

sinnlichen Wahrnehmungen Anteil haben, sondern eine wirkliche Einheit sein wird (S. 992 A—C).

So spricht Platon am Abend seines Lebens. Die *Epinomis* trägt alle Anzeichen davon, daß sie von einem Greis geschrieben ist. Auf diese Weise erklären sich am besten die oft hervorgehobenen Fehler der kleinen Schrift, die als Beweise von deren Unechtheit angeführt worden sind, ihre Unklarheit, ihre Wiederholungen und die neben fast unverständlicher Knappheit des Ausdruckes stellenweise erscheinende unzeitige Weitschweifigkeit.[1]) Warum hätte nicht auch Platon alt werden sollen? Nicht weil die Betrachtung der Sterne den Blick in äußerem Sinne aufwärts richtet, sondern weil sie von den Gesetzen, welche die Welt regieren, die tiefste Einsicht gewährt (vgl. schon *Staat* VII, S. 528 E ff.), warf Platon sich mit immer wachsendem Eifer auf das Studium der Astronomie. In dieser und in der daran geknüpften Zahlenmystik kamen die Gedanken des Greises zur Ruhe, weil er so den Göttern am nächsten zu kommen schien.

1) Vgl. die Bemerkungen Susemihls in der Einleitung zu seiner Übersetzung S. 1875.

D. Rückblick auf die Grundzüge des platonischen Denkens.

Für den modernen Leser ist es nicht gerade das letzte Stadium von Platons Entwickelung, welches das größte Interesse darbietet. Wir verweilen lieber bei den Meisterwerken seiner Jugend und seines Mannesalters, wo sich der philosophische Tiefsinn mit poetischer Schöpferkraft verbindet. So war es aber im Altertum nicht immer. Sowohl die nächsten Nachfolger Platons in der Akademie als die viel späteren Neuplatoniker fanden in Platons Alterswerken mindestens ebenso viele Anknüpfungen für ihre eigenen Spekulationen wie in seinen früheren Schriften. Um zum richtigen Verständnis Platons zu gelangen, gilt es nicht nur, sich in die Gedanken, die ihn in früheren Jahren beschäftigt haben, und in die seines Alters in gleichem Grade hineinzuversetzen, sondern auch die Fäden, welche die verschiedenen Abschnitte seines Philosophierens miteinander verbinden, herauszufinden.

Nachdem nun in den vorhergehenden Teilen dieser Arbeit der Versuch gemacht worden ist, die Entwickelung von Platons philosophischem Denken zu schildern, von der Zeit an, in der er die ersten kleinen Dialoge schrieb, die noch wesentlich der Erinnerung an Sokrates gewidmet sind, bis zu seinem hohen Alter, in dem er durch viel selbständiges Denken und zum Teil teuer erkaufte Erfahrungen einen Standpunkt erreicht hat, welcher der Lebensauffassung seiner Jugend ferne steht, wird es angemessen sein, auf einige charakteristische Hauptzüge seines Denkens einen Rückblick zu werfen. Wenn vielleicht die Durchmusterung der einzelnen Dialoge vielfach den Eindruck eines beständigen Schwankens in Platons philosophischen Anschauungen erregt hat, wird es sich empfehlen, zum Schluß auch dem Zusammenhange zwischen den verschiedenen Dialogen eine kurze Betrachtung zu widmen.

Als sokratisches Erbgut besaß Platon von Anfang an die Achtung vor dem rationellen, zielbewußten Handeln und die Geringschätzung jeder planlosen, instinktiven Tätigkeit; die auf Wissen gegründete Kunst zog er der göttlichen Begeisterung weit vor. Diese Grundanschauung wandte er auf die verschiedensten Verhältnisse des sittlichen Lebens sowohl des Einzelmenschen als der staatlichen Gesellschaft an; sämtliche Tugenden führte er auf das Wissen zurück, auf das Wissen vom Guten und Üblen; in allen Verhältnissen stand das Gute vor ihm als der oberste Endzweck, dessen Erkenntnis er als die Bedingung für jedes sittliche Handeln betrachtete. In dieser strengen Auffassung trat im *Menon* insofern eine Milderung ein, als er jetzt auch den relativen Wert der bei der Mehrzahl der Menschen vorkommenden Vorstellungen von der richtigen Handlungsweise anerkannte. Als unendlich wertvoller denn jene durch göttliche Fügung von einem früheren Dasein herübergenommenen Vorstellungen betrachtete er jedoch immer das rationelle Wissen, durch welches die Vorstellungen gleichsam festgebunden wurden, wie er ja auch im *Staate* von der regierenden Klasse die Kenntnis der Ideen und namentlich die Anschauung der Idee des Guten verlangte.

Die wissenschaftliche Methode, durch die Platon sich in seinen älteren Dialogen zur höchsten Erkenntnis hinaufzuarbeiten bestrebte, hat er selbst am besten im *Phaedon* S. 100 B ff. beschrieben. Es ist dies die hypothetische Forschungsmethode, durch die jede Untersuchung auf Grund einer oder mehrerer vorher aufgestellten Hypothesen geführt wird, und zwar so, daß die Wahrheit dieser Hypothesen wiederum, wenn es verlangt wird, durch Aufstellung höherer Hypothesen geprüft wird, bis man zur obersten Hypothese, d. h. der Idee des Guten, gelangt. Jedem Ausspruch, jedem Urteil liegt in der Tat eine Hypothese zugrunde. Wenn ich z. B. einen Mann als tapfer bezeichne, liegt für dieses Urteil eine Definition der Tapferkeit zugrunde, und jeder Streit über die tatsächliche Tapferkeit jenes Mannes muß von der Hypothese ausgehen, daß die Definition richtig sei; wer die in der Definition bestimmten Eigenschaften besitzt, heißt mit Recht tapfer. Um aber eine Definition der Tapferkeit zu gewinnen oder auch die Richtigkeit einer gegebenen Definition zu prüfen, muß man von einer höheren Hypothese ausgehen. So wird im *Laches* S. 192 C eine Definition der Tapferkeit dadurch als unrichtig erwiesen, daß es klargemacht wird, daß sie mit dem anerkannten Satze, die Tapferkeit sei etwas Schönes, in Widerspruch steht. Fragt man dann weiter nach der Richtigkeit dieses Satzes, muß man eine Definition des

Schönen suchen, was im *Hippias maior* geschieht; auf diese Weise gelangt man zuletzt zur höchsten Idee, der des Guten.

Die Theorie des hypothetischen Verfahrens wird im *Menon* S. 86 E ff. deutlich ausgesprochen und durch ein mathematisches Beispiel erläutert. Sie wird daselbst auch auf die vorliegende philosophische Frage angewendet; um die Lehrbarkeit der Tugend zu entscheiden, wird nämlich zuerst vorausgesetzt, daß die Tugend ein Wissen, gleich nachher, daß sie etwas Gutes sei (S. 87 B—D). Im *Staate* (VI, S. 511 A—E; VII, S. 533 B—D) werden dagegen zwei verschiedene hypothetische Methoden, die mathematische und die dialektische, unterschieden. Die erstere beschränkt sich auf die Untersuchung davon, welche Folgen sich aus den zugrunde liegenden Hypothesen ergeben; die Hypothesen selbst (die Axiome oder die Definitionen) werden aber als gegeben angesehen, und für deren Richtigkeit wird keine Begründung gefordert. Die dialektische Methode geht aber einen Schritt weiter; sie geht zwar auch von Hypothesen aus, aber nachdem sie deren Konsequenzen untersucht hat, verlangt sie auch, daß über die Berechtigung der Hypothesen Rechenschaft gegeben werde, was durch die Aufstellung höherer Hypothesen geschieht. Nur für die höchste Hypothese, die Idee des Guten, kann keine Rechenschaft gegeben werden (*ἱκανόν Phaedon* S. 101 E, *ἀνυπόθετον Staat* VI, S. 511 B); mit anderen Worten: das Gute läßt sich nicht definieren.

Es gibt also für Platon einen Punkt, wo die Logik aufhört; da fängt aber die Mystik an. Es ist ihm nicht möglich, das Gute anders als bildlich zu beschreiben, durch den Vergleich mit der Sonne (*Staat* VI, S. 506 E ff.). Wenn aber die übrigen Ideen aus der Idee des Guten ihren Ursprung haben, dann werden sie in der Tat von der realen Welt abgetrennt, und ihre Erkenntnis wird nicht so sehr durch logisches Denken als durch eine wahrhaft göttliche Offenbarung gewonnen. Während noch im *Menon* die durch göttliche Fügung aus der Präexistenz herübergenommenen Vorstellungen durch logisches Denken ins Wissen verwandelt wurden, wird im *Phaedros* nicht nur von einer Anschauung der Ideen in der Präexistenz geredet, sondern auch die Erkenntnis der Ideen hier auf Erden wird mit der bei Dichtern und Wahrsagern erscheinenden göttlichen Begeisterung zusammengestellt. Die Erklärung der auf Erden sogenannten Wirklichkeit wird aus der Erkenntnis der einzig wahren Wirklichkeit, der der Ideenwelt, abgeleitet, und obgleich diese Erklärung, weil die Ideen den vielen Einzeldingen gegenüber als Einheiten aufgefaßt werden, durch rein logische Denktätigkeiten, Zusammenfassung und

Unterscheidung, gewonnen wird, zeigt sich dennoch die Fähigkeit zu eben diesen Denkoperationen als eine durch göttliche Fügung gewonnene. Am Ende gehen die beiden Gegensätze, die Logik und die Mystik, in einer höheren Einheit auf.

Wir verstehen denn auch, daß Platon, so sehr er auch das logische Denken schätzte, dennoch das Höchste nur durch Mythen auszudrücken wagte. Wie er die Idee des Guten nur bildlich zu erklären vermochte, so gibt er in den Mythen, mit denen er mehrere seiner bedeutendsten Dialoge abschließt, einen Ausdruck für seine Überzeugung, daß die leitende Weltmacht eine gute sei, so daß mit Zuversicht gehofft werden könne, es stehe den Menschenseelen in den künftigen Zustandsformen eine gerechte Vergeltung bevor. Und ebenso konnte er sich in bezug auf die politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen der festen Überzeugung hingeben, daß die von ihm durch wissenschaftliches Denken als die beste herausgefundene Staatsordnung nicht nur tatsächlich in ferner Vergangenheit existiert habe, sondern, wenn nur philosophisch geschulte Männer den entscheidenden Einfluß auf die politischen Verhältnisse erhielten, auch in der Zukunft verwirklicht werden könnte.

So läßt sich in kurzen Zügen die Weltauffassung skizzieren, die uns in den Hauptschriften aus Platons Blütezeit begegnet In seinem späteren Alter hat aber Platon einen Teil sowohl seiner philosophischen als seiner politischen Überzeugungen aufgeben müssen. Wie sich der Wechsel in seinen Anschauungen vollzogen hat, läßt sich nicht genauer ermitteln; wahrscheinlich haben aber die politischen Enttäuschungen, die ihm in Syrakus widerfahren sind, ihren Anteil daran. Für uns zeigt sich zuerst im *Theaetetos* ein Zweifel an der Bedeutung der logischen „Rechenschaftsablegung“ (λόγος), durch die sich nach der älteren Theorie das Wissen von den richtigen Vorstellungen unterscheiden sollte. Die Vorstellungen gewinnen dadurch ein höheres Ansehen, als sie vorher in der platonischen Philosophie gehabt hatten, ein noch höheres, als sie im *Menon* erlangt hatten; es zeigt sich, daß nicht nur das Wissen, sondern auch die Vorstellungen sich auf etwas Wirkliches beziehen müssen. Damit gibt Platon aber weder den Unterschied zwischen Wissen und richtiger Vorstellung noch den Gegensatz zwischen Wahrheit und Unwahrheit auf; er wagt nur nicht mit derselben Zuversicht wie früher zu behaupten, daß wahres Wissen für die Menschen erreichbar sei. Hieran knüpft sich dann die in den Dialogen vom *Parmenides* bis zum *Timaeos* sich vollziehende Umbildung der Ideenlehre. Die Ideenwelt bleibt als eine gesonderte Welt

bestehen, als das Seiende und ewig Unveränderliche. Allein die Ideen sind jetzt für die Menschen schwer zu erreichen; von einer Anschauung derselben in der Präexistenz ist nicht mehr die Rede, und hier auf Erden können sie höchstens von ganz wenigen Menschen erkannt werden. Ebenso entfernt sich dann auch der Idealstaat aus dem Bereich der Menschen. Weder an der Existenz der Ideen noch an der Vortrefflichkeit des Idealstaates fiel es Platon ein zu zweifeln, wohl aber an der Bedeutung beider für die gegenwärtige, so weit gesunkene Wirklichkeit.

Die Erkenntnis der Ideen wird infolgedessen nicht mehr von der Erkenntnis der Idee des Guten abgeleitet, sondern Platon meint vielmehr, daß von unten angefangen werden müsse, nämlich mit dem Studium der gegebenen, sinnlichen Wirklichkeit. Durch eine scharf durchgeführte Einteilung der Phänomene, wie sie im *Sophistes* und *Politikos* mit so großem Eifer betrieben wird, meint er sich jetzt zur Erkenntnis der Ideen erheben zu können, und sollte auch das nicht gelingen, will er sich sogar nur mit der Wahrscheinlichkeit statt des wahren Wissens begnügen. Die Begriffseinteilungen verfolgen namentlich den Zweck, die Ordnung und den Zusammenhang im Dasein nachzuweisen und somit die ganze Welt dem forschenden Gedanken erklärlich zu machen. Mit der neuen Arbeitsmethode hängt es nun auch zusammen, daß die Idee nicht mehr im Gegensatz zur Vielheit der Erscheinungen als Einheit aufgefaßt wird. Das Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielheit zeigt sich als ein neues Problem, das von dem Problem vom Verhältnis zwischen der Idee und der sinnlichen Wirklichkeit unabhängig ist, und zwar nimmt jenes Problem die Gedanken Platons immer mehr in Anspruch.

So ist es geschehen, daß in Platons späteren Jahren die Mathematik so stark in den Vordergrund getreten ist. Platon zweifelt nunmehr an der Möglichkeit, auf dem „Voraussetzungslosen" eine Wissenschaft aufbauen zu können, und deshalb wird ihm die gänzlich auf Hypothesen aufgebaute Mathematik zur eigentlichen Wissenschaft. Diese Wissenschaft gibt ihm den Mut, zur Lösung der allerschwierigsten philosophischen Aufgabe zu schreiten, der begrifflichen Bestimmung des Guten, das ja früher für undefinierbar galt. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich der *Philebos*. Hier werden durch Einzelbeobachtungen, und nicht durch mystische Intuition, die größten Resultate erlangt; das Gute wird nicht durch ein bestimmtes Merkmal gekennzeichnet, sondern von allen Seiten werden die Merkmale desselben zusammengesucht. Unter diesen treten aber besonders das Maß und die Ver-

hältnismäßigkeit hervor, Begriffe, die zur Mathematik in naher Beziehung stehen. So scheint der himmelstürmende Charakter der platonischen Philosophie verloren gegangen zu sein.

Aber in der Tat hat Platons Philosophie noch in ihrer letzten Entwickelungsphase ihre Schwungkraft nicht verloren. Wie seine Polemik gegen die volkstümlichen religiösen Anschauungen nicht ein Zeichen irreligiöser Gesinnung war, sondern vielmehr von seiner hohen Ehrfurcht vor den göttlichen Mächten Zeugnis ablegte, so war die gegenüber seinen eigenen Idealen bewiesene Entsagung eine einfache Folge davon, daß er jene Ideale als noch höher und wertvoller betrachtete, als es in früheren Zeiten der Fall gewesen war. So geschah es, daß Platon neben der mühsamen und geduldigen Arbeit, die er der Erforschung physischer und psychologischer Fragen sowie der Aufstellung von detaillierten gesetzlichen Bestimmungen für das politische und soziale Leben widmete, auch noch gelegentlich den höchsten philosophischen Spekulationen sich hingab. Meinte er doch, selbst im Kleinsten und Alltäglichsten Spuren des Göttlichen zu erkennen; die Ideenwelt faßte er ja nunmehr als eine in allen Einzelheiten der sinnlichen Welt genau entsprechende auf. Namentlich fand er aber in den Himmelserscheinungen ein geeignetes Objekt für seine Forschungen, durch die sich von der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltalls wenigstens eine Ahnung gewinnen ließ. Inwiefern seine astronomischen Interessen durch wirkliche wissenschaftliche Entdeckungen gefördert wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, aber wir sehen jedenfalls aus seinen letzten Schriften, daß er, wahrscheinlich durch Bekanntschaft mit den Lehren der Pythagoreer, die Wahrheit erkannt hat, daß der scheinbar so unregelmäßige Gang der Planeten in der Tat durch feste Gesetze geregelt ist, und diese Erkenntnis hat auf ihn einen überwältigenden Eindruck gemacht. Wenn nicht auf Erden, so walten doch jedenfalls im Himmel unverbrüchliche Gesetze. Aber gemäß der ganzen Richtung seiner Gedanken konnte er diese Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit nicht durch das Walten materieller Kräfte, sondern nur durch den Einfluß einer Seele erklären, und somit wurde ihm die Erkenntnis der Gesetze, nach denen sich die Sterne bewegen, mit der Gotteserkenntnis identisch; die Astronomie wurde ihm zur Theologie, und zwar zu einer Theologie, die nur durch göttliche Offenbarung den Menschen mitgeteilt werden konnte. Die Menschen betrachtete er ja überhaupt nur als Spielzeug in Gottes Hand, und selbst die Fähigkeit zu rein logischen Denkoperationen bezeichnete er als ein göttliches Geschenk (vgl. *Phileb.*

S. 16 C). Wir sehen hieraus, daß, wenn auch die Probleme, mit denen Platons Gedanken sich in seinen letzten Lebensjahren beschäftigten, gänzlich verschieden waren von denen, die ihn früher in Anspruch genommen hatten, dennoch die Hauptzüge seines Denkens unverändert geblieben sind. Die Forderung nämlich, daß die Vernunft überall in der Welt wie im Menschenleben regieren müsse, sowie die Erkenntnis, daß die in der Welt herrschenden Vernunftgesetze nur durch göttliche Offenbarung den Menschen verständlich werden können, ist in der Tat echt platonisch.

Register.

Acherusischer See 180. 257.
Ackerbau s. Landwirtschaft.
Adam, J. 190.
Adam, R. 24. 244.
Adeimantos 182 ff. 301. 351.
Agathon 92. 163. 167.
Ägina 62. 153.
Ägypten 62 f. 377.
Akademie 62 ff. 66. 158. 247. 263. 266. 420.
Alexander Aphrodisiensis 28. 306.
Älianos 22.
Alkibiades (Staatsmann) 24. 123. 159. 167.
Alkibiades I (Dialog) 23 ff. 91 f.
Alkibiades II (Dialog) 22 ff. 92.
Alkidamas 271. 278.
Allegorische Deutungen 2. 380.
Anachronismen 65 ff. 127. 136. 167 f. 397.
Anaxagoras 6. 72. 91. 150. 175. 237.
Anderes 305. 309 ff. 361.
Anführungsformeln 50 ff.
Anspielungen in den Dialogen 61 ff. 123 ff. 127. 158 ff. 167 f. 243 f. 268 ff. 292. 295 ff. 335. 397.
Antalkidasfriede 62. 127. 153.
Anterastae (Dialog) 22 f. 47 ff.
Antiphon 300 f. 351.
Antisthenes 24. 69 f. 95. 99. 136 ff. 147 ff. 155. 159. 161 f. 165. 167. 171. 176. 238. 249. 277 f. 280 ff. 327. 331. 346. 357. 365.
Antwortformeln 33 f. 39. 44. 202. 245 f.
Anwesenheit der Ideen bei den Dingen 119. 140. 155. 166 f. 175. 177. 266. 303. 388.
Anytos 91. 133 f. 136. 269.
Apelt, O. 304. 314 f. 318. 326. 328 ff. 333 f. 353. 360. 370.
Apologie des Sokrates 24. 26. 36. 44. 47. 50. 59. 71 f. 82. 89 ff. 99 ff.
Appel, E. 29.
Äquator 385. 409. 411.
Arbeitsteilung 93. 98. 183. 206. 212. 217.
Archer-Hind, R. D. 174. 240. 380.
Archinos 268 f.
Aristides 120.
Aristippos 282 f. 357.
Aristokratie 126. 184. 216. 342 ff. 405.
Aristophanes (Dichter) 71 f. 162. 164. 167 f. 189. 197 f. 244. — Ekklesiazusen 72. 189. 197 f. 244.
Aristophanes (Grammatiker) 22.
Aristoteles (Philosoph) 1. 10 f. 20. 27 ff. 61. 64. 72 f. 85 f. 94. 137. 142 f. 146 f. 155. 231. 269. 290. 297 f. 305 f. 324. 326. 331. 346. 351. 357. 362. 372 f. 385. 401. 405.
Aristoteles (Staatsmann) 64.
Aristoxenos 25.
Arithmetik 113. 144. 185. 229. 314. 383. 418.
Arkader 66. 167.
Arnim, H. v. 33 f. 193. 195. 375. 378.
Äschylos 204.
Asklepios (Aristotteleskommentator) 22.
Aspasia 126 f. 268.
Ast, F. 5. 25 f. 28. 62 ff. 232. 247. 301. 337.
Astronomie 144. 185. 229. 354. 385. 409 ff. 418 f. 425.
Atheismus 410.
Athen 61 ff. 100 f. 107. 120. 126. 153. 232. 342. 377 ff. 405.
Athenaeos 22 f. 208.
Äther 389. 416 f.
Atlantis 377.
Axiome 225. 291. 422.

Bake, J. 68. 120. 123. 137. 274 ff.
Baukunst 93. 367.
Baeumker, C. 306.
Bedingung 175. 341. 386.
Begeisterung, göttliche 90. 92 f. 149. 161. 250 f. 259. 268. 275. 406 f. 421 f. 425 f.
Begierde 157. 184. 211. 214 ff. 223. 232 f. 248 f. 261. 339. 363 f.
Begrenzung 84. 311. 316. 349. 361 ff. 384 f. 416.
Benn, A. W. 239. 335. 383.
Bergk, Th. 27. 67. 118. 122. 168. 244. 272. 292. 296. 398.
Besonnenheit s. Sittsamkeit.
Bewegung 80. 84. 150. 207. 251. 261. 284 ff. 316. 327 ff. 339. 349. 364. 383 f. 409.
Bildersprache 76 ff. 224 ff. 234 f. 252 ff. 356. 422 f.
Bittersüßes 366.

Blaß, F. 39 ff. 123 f. 139. 198. 248. 272 f. 275. 278. 283. 351. 396.
Bonitz, H. 28. 56 f. 96. 111. 140. 143. 170. 175. 182. 192. 265. 267. 282. 287. 293. 318. 333.
Böses s. Üble, das.
Böse Weltseele 408 f. 418.
Brandis, C. A. 8.
Brandt, P. 173 f. 188 f. 193. 196. 240. 390.
Briefe Platons 22. 61 f. 198. 244. 351. 396 f. 404.
Bruns, I. 23 f. 54. 58 f. 68. 70. 92. 159. 249. 259. 263. 318. 355. 398.
Buchstaben 150. 291. 348.
Bury, J. B. 251.
Bury, R. G. 330. 370. 394.
Busse, A. 61.

Campbell, L. 12 ff. 31 ff. 40 f. 52. 58. 84 86. 190. 192. 213. 226. 245 f. 280. 298. 300. 318. 327. 331. 337. 344. 347. 349. 353 ff. 384.
Charikles 118.
Charmides (Staatsmann) 61.
Charmides (Dialog) 23. 47 ff. 57. 91. 95. 97 ff. 103. 110 f.
Chiappelli, A. 189. 197. 297.
Christ, W. 59. 189. 243. 269. 351.
Christensen, R. 70. 318.
Cicero 22. 270.
Cron, C. 118.
Crusius, O. 188.

Daimonion des Sokrates 23 f.
Dämonen 82. 163. 179 f. 242. 259. 403. 406. 410. 417.
Definitionsversuche 73. 77. 89. 96 ff. 103 ff. 112 ff. 128 ff. 131 ff. 182 ff. 199 ff. 210 ff. 223 f. 248 ff. 281 ff. 319 ff. 337 ff. 356 ff. 414 ff. 421 f.
Demokratie 61. 107 f. 118. 126. 185. 231 ff. 342 ff. 351. 404 f.
Demokrit 155. 357. 365.
Deussen, P. 318. 324.
Dialektik 4. 89. 107. 112. 136. 144. 146. 149. 185. 225. 229 ff. 261 f. 320. 332. 348. 361. 368. 370. 412. 416. 418. 422.
Dialektische Dialoge 5 ff. 14 f. 18. 83 f. 279. 391 f.
Dialogische Einkleidung s. Dramatische Kunstform.
Dichter, Dichtkunst 56. 90 ff. 120. 132. 134 f. 154 f. 165. 167. 183. 186. 208. 235 ff. 250 f. 256. 264. 267 f. 275. 377. 406 f. 422.
Diederich, B. 340 f.
Diels, H. 300.
Dieterich, A. 123. 256 ff.
Digressionen bei Platon 23. 55 ff. 184. 187 ff. 216 ff. 292. 319. 323. 337. 348. 355. 378.
Diogenes Laertios 6. 21 f. 30. 61 f. 123. 138. 141. 146. 148. 154. 159. 167. 266. 282. 295. 300. 330. 354. 365. 396. 413.
Dion 396. 405.
Dionysios der jüngere 350 ff. 396 f. 404.
Diotima 163 ff. 290.
Dittenberger, W. 13. 32 ff. 42. 328.
Döring, A. 256 ff.
Dramatische Kunstform der Dialoge 2. 7. 29. 44 ff. 58. 63. 75. 208 f. 299. 317. 352. 355. 376. 394. 398 f.
Dreißig (Tyrannen) 61. 118. 268 f.
Dreiteilung der Menschenseele 76 ff. 173 f. 184. 193. 200. 213 ff. 234 f. 238 ff. 251 ff. 346 f. 363. 386. 389 f. 399. 401 ff.
Dritter Mensch 303 ff. 316. 393.
Dualismus 169. 181. 304. 307. 315. 405. 409.
Dümmler, F. 24. 67 f. 70. 95. 106. 122. 124 f. 127. 136 f. 143. 145. 147 f. 153. 159. 176. 189. 192. 238. 242 ff. 282 f. 287. 292. 327.

Echtheit platonischer Schriften 5. 9 ff. 20 ff. 92. 94. 105. 232. 305 ff. 328. 351. 413 ff.
Einheit 213. 216. 218. 229. 233. 261 f. 291. 294. 299. 302 ff. 320. 325 f. 331. 334 ff. 359 ff. 382 ff. 392. 405. 409. 412. 419. 422. 424.
Einleitende Gespräche 45 ff. 65. 295 f. 300 f.
Einsicht 80. 90. 93 f. 96. 132 f. 150. 170. 201. 224. 242. 292. 356 ff. 400. 415. S. auch Vernunft und Wissen.
Einteilung 261. 315. 320 ff. 337 f. 351. 358 ff. 371. 374. 423 f.
Ekliptik 385. 409. 411.
Eleaten 6 f. 72. 285. 298 ff. 317 ff. 334. 352.
Elemente, vier oder fünf 365. 383. 387 ff. 416 ff. S. auch Grundelemente.
Empedokles 135. 155.
Ephesos 67.
Epiktet 148.
Epinomis (Dialog) 30. 47. 354. 413 ff.
Erfahrung 82. 112. 114. 121. 367.
Erhaltung der Kraft 251.
Erinnerung 73. 132 ff. 171. 228. 254. 288. 356. 363. 416.
Eristik, Eristiker 69 f. 136 ff. 217. 231. 321. 361.
Erkenntnis s. Wissen.
Eros 82. 158 ff. 179. 233. 248 ff.

Eryximachos 162. 167. 209.
Erziehung 107 f. 113. 139 ff. 183 ff. 207 ff. 221 ff. 238. 405 ff.
Eschatologie 77. 100. 121. 123. 241 f. 256 ff.
Esoterische Lehre 381.
Etymologien 146 ff.
Euagoras 125.
Eudoxos 357.
Eukleides 62 f. 279. 295. 318.
Euripides 64. 92.
Eusebios 25.
Euthydemos (Dialog) 30. 40. 46 ff. 69 ff. 137 ff. 155 ff. 277.
Euthyphron (Dialog) 25. 59. 81. 91 f. 127 ff.

Feldherrenkunst s. Kriegskunst.
Fertigkeit 82. 114. 120 f. 131. 320 ff. 367.
Fluß der Dinge 147 ff. 281 ff. 294. 298 f. 308. 317.
Frauenfrage 184. 197. 216 ff.
Frauengemeinschaft 184. 210. 216 ff. 347. 405.
Frauengymnastik 197.
Freiwilliges Fehlen 90. 94 ff. 113. 391. 401 ff.
Freudenthal, J. 22.
Freundschaft 154 ff.
Frömmigkeit 81 f. 97. 108 ff. 127 ff. 136. 143. 146. 163 292. 410.

Geel, J. 275.
Gegensätze 81. 109. 119. 163. 171. 176. 331 ff.
Gellius 196.
Gemeinschaft der Begriffe s. Unterordnung der Begriffe
Genuß s. Lust.
Geometrie 122. 144. 185. 229. 411. 418.
Gercke, A. 122 f. 135. 266. 271 f. 277.
Gerechtigkeit 81. 94. 97. 108 f. 113 ff. 129 ff. 136. 138 f. 150. 163. 170. 182 ff. 199 ff. 208 ff. 217. 222 ff. 236. 239. 241 f. 254. 258. 264. 273. 292 f. 302. 347. 368. 371. 400. 408.
Gesetze 117. 199. 342 ff. 396 f. 404.
Gesetze (Dialog) 7. 9 ff. 13. 22. 25. 28 ff. 31 ff. 36. 39. 41. 43. 46. 48. 58 ff. 64 f. 72 f. 76. 79. 83 f. 340 ff. 395 ff.
Gesprächspersonen Platons 7. 35. 46 ff. 52 ff. 67 ff. 75. 88. 205. 254. 260. 276. 299. 317 ff. 328. 337. 354 f. 375 f. 379. 398.
Glaube 113. 225. 388. Vgl. Vorstellung.
Glaukon 61. 182 ff. 301. 351.
Gleichheit 171. 236. 261. 362.
Glückseligkeit 99. 116. 143. 164. 210. 235. 358. 400. 418.
Goldenes Zeitalter 206. 339 f. 403.
Gomperz, H. 100. 105.
Gomperz, Th. 16 f. 24. 30. 39. 52. 59. 70. 74. 79 f. 92. 96 f. 100. 128. 130. 134 f. 137. 143. 154. 190. 196. 199. 225. 246. 248. 251. 254. 272. 275. 278. 280 f. 297 f. 315. 346. 360. 374. 381. 398. 413.
Goodrich, W. J. 176. 225.
Gorgias (Sophist) 91. 102. 106. 112 ff. 127. 130. 135. 139. 273 f. 368. — Epitaphios 127.
Gorgias (Dialog) 36. 43. 56. 58. 63 ff. 70 f. 73. 77. 82 f. 91. 100 f. 104 ff. 111 ff. 128 ff. 155 ff. 199. 260 f. 265 f. 290. 320.
Gott 166. 207. 221. 236 f. 241 f. 264. 292. 303 f. 339 f. 343. 381 ff. 407 f. 417 f.
Götter 82. 121. 128 ff. 135. 151. 163 f. 179. 207. 241. 252 ff. 285. 340 f. 386. 388 ff. 401. 404. 406 ff. 417 ff.
Göttliche Fügung 133 ff. 221. 251. 415. 421 ff.
Göttliches 228. 235. 251 f. 360. 394. 410. 415 f. 425.
Grimmelt, B. 190. 207. 220. 223. 227. 240.
Grote, G. 11 f. 17. 22. 24. 26. 29 f. 68. 91 f. 225. 319. 322. 365.
Grundelemente 150. 291. 294. 303. 371 f. 384 ff. 392.
Gute, das 77. 80. 96 ff. 104 ff. 114 ff. 129 ff. 143 f. 152 f. 155 ff. 163 f. 170. 175 f. 199. 207. 222 ff. 236 f. 248 f. 260. 264. 273. 284. 286 f. 302. 339. 347. 356 ff. 386. 391. 400 f. 408 ff. 416 ff. 421 ff.
Gütergemeinschaft 184. 209. 404 f.
Gymnastik 25. 83. 100. 107. 114 f. 183. 196. 207. 209. 215. 228. 232. 320. 322. 391.

Halbfaß, W. 281.
Halbgötter 417.
Handwerker 90 ff. 120. 151. 153.
Harmonie 120. 174. 212. 235. 346. 362 ff. 391. 399. 418.
Hebammenkunst 293 f.
Heikel, I. A. 36.
Heilkunst 93. 100. 107. 114. 155 f. 199 f. 262. 285. 320. 322. 342. 367.
Heindorf, L. F. 145. 155. 274.
Heinze, R. 394. 409. 417.

Heraklit, Herakliteer 6. 147 ff. 155. 162. 171. 281 ff. 294 f. 297 ff. 324 ff. 364 f.
Hermann, K. F. 5 ff. 14. 25. 62. 72. 75 f. 78. 88. 122. 134. 154. 165. 173. 181 f. 187 f. 196. 198. 215. 237. 247. 252. 270. 279. 301.
Hermogenes 146 ff.
Hermokrates (Dialog) 59. 376. 379.
Heroen 406.
Heusde, P. G. v. 376.
Hiatus 41 ff. 71. 246. 318.
Hipparchos (Dialog) 22 f.
Hippias (Sophist) 91. 101 ff. 117. 139.
Hippias maior (Dialog) 27. 30. 70. 91. 102 ff. 116. 422.
Hippias minor (Dialog) 27. 57. 91. 94 ff.
Hirmer, J. 190. 195. 200. 207. 240. 243.
Hirzel, R. 25. 58. 136 f. 169. 192. 195. 212. 276 f. 283. 300. 338. 365.
Hoefer, H. 42.
Höffding, H. 259.
Hoffmann, H. 373. 394.
Höhlengleichnis 226 ff. 293 f.
Holzinger, C. v. 54.
Homer 93 f. 150. 167. 208. 214. 237 f. 282. 406.
Horn, F. 301. 315. 323. 326. 344. 369.
Horneffer, E. 95. 105 f.
Hubík, K. 271.
Hug, A. 48. 158 f. 163. 165. 168.
Hypothetisches Verfahren 132. 176. 225. 308 ff. 421 ff.

Idealstaat 206 ff. 235. 340 ff. 351. 377 ff. 424.
Idee des Guten 153. 176. 185. 213. 222 ff. 237. 244. 329. 331. 349. 356. 368. 381 f. 421 ff.
Ideen, Ideenlehre, Ideenwelt 4. 8 f. 15. 26. 28 ff. 76. 79. 83 ff. 104. 106. 122. 142. 149. 152 f. 166 ff. 218 ff. 225 ff. 235 ff. 251 ff. 262. 265 f. 268. 273. 280. 287. 290 ff. 298 f. 302 ff. 313 f. 326 ff. 338 f. 349 f. 356. 360 f. 370 ff. 380 ff. 392 ff. 405. 409. 412. 421 ff.
Identität 84. 286. 310. 332. 335. 384 ff. 392 f. 409.
Immisch, O. 189. 193. 198. 217. 252. 260. 268 f.
Indirekte Redeform 47. 208.
Inkarnationen 180 f. 242. 256 f. 386. 390.
Inseln der Seligen 121. 180.
Inspiration s. Begeisterung, göttliche.
Ion (Dialog) 34. 57. 67. 70. 91 ff. 134.
Iphikrates 67. 296.
Ironie 8. 93. 107. 126. 134. 205. 250. 268. 321. 323. 328.
Irrtum s. Vorstellung, falsche.
Ismenias 66. 136.
Isokrates 41. 55. 65. 69 ff. 106. 123 ff. 137 ff. 159. 181. 243 f. 268 ff. 292. 296. 321. 323. — Antidosisrede 123. 243 f. 292. — Busiris 159. — Euagoras 106. 243. 296. — Helene 106. 124. 137 ff. — Rede an Nikokles 124 f. 244. — Nikokles 125. — Panegyrikos 55. 243 f. 273 f. 278. — Sophistenrede 123 f. 137 ff. 145. 271 ff. 292.
Italien 62 f.

Jackson, H. 85. 225. 280. 305. 313. 320. 323. 327. 332. 353. 357. 360. 365. 371. 392.
Janell, W. 24. 40 ff. 92. 246.
Joël, K. 24. 68. 95. 99. 139 f. 159. 161 f. 165. 171. 280. 283. 287. 290.
Jowett, B. 169.
Jugendlichkeit Platons 4. 57. 95. 102. 134. 247. 266 f. 307. 348.

Kallias 106. 118. 146.
Kallikles 117 ff. 131. 199.
Kardinaltugenden 25. 81 f. 108 ff. 128 ff. 136. 143. 146. 163. 184. 207. 210 ff. 221. 223. 399. 412. 415.
Kategorien 286 f. 332. 335. 386.
Kephalos 182. 198. 300 f.
Kilb, J. A. 349. 387. 394.
Kimon 120.
Kleitophon (Dialog) 24. 47.
Komödien 167. 169. 208. 406.
Komposition der Dialoge 55 ff. 267. 355. 378. 397.
Königliche Kunst 144. 146. 230. 345.
Königtum 184. 216. 233 f. 341 ff. 351. 404 f.
Konon 123.
Konstruktive Dialoge 6 f. 14 f. 18. 76. 78. 83. 181. 247. 279 f. 391 f.
Kopernikanisches System 411.
Kopula, logische 109 ff. 114. 140. 331 ff.
Korinthischer Krieg 67. 127. 295 f.
Körper, Körperliches 161. 165 f. 170 ff. 209. 214 ff. 239 f. 248. 257. 326 f. 339. 363 ff. 383 ff. 401. 407 ff. 416 ff.
Kratylos (Philosoph) 61. 146 ff. 298.
Kratylos (Dialog) 6. 14. 37. 40 f. 63. 146 ff. 280. 284.
Kreisbewegung 383. 409. 417 f.
Kreta 232. 398 f. 405.
Krieg, M. 398. 414.

Kriegskunst 144. 238. 345. 367. 374. 415.
Kritias (Staatsmann) 61. 118. 123. 300.
Kritias (Dialog) 4. 13. 31 f. 34. 41. 43. 47. 50. 58 ff. 374 ff.
Kriton (Dialog) 48. 59. 91. 99 ff.
Krohn, A. 55. 181. 188 ff. 207. 213. 220. 226 f. 230. 234.
Kronos 128. 339 f. 403.
Kugler, F. 42.
Kunst 82 f. 93. 107. 110. 112 ff. 131. 139. 148. 167. 200. 228 f. 250. 260. 262. 265. 268. 276 f. 320 ff. 332. 349. 356. 367. 407 f. 415 f. 421.
Kunstcharakter der Dialoge 55 ff.
Kyrene 62.

Laches (Dialog) 57. 73 f. 91 f. 95 ff. 103. 110 f. 130. 421.
Laertios, s. Diogenes Laertios.
Lagerlöf, E. 319.
Lakedämon s. Sparta.
Landwirtschaft 367. 415.
Längerer Weg 185. 213. 222. 224. 251. 308.
Laute 150 f. 361.
Leben Platons 61 f.
Lehrbarkeit der Tugend 108 ff. 130 ff. 143. 422.
Liebe 154 ff. 209. 248 ff.
Logik 14 ff. 81. 104. 109 f. 113. 140. 143. 163. 213 f. 331 ff. 422 f.
Lokroi 379. 397.
Lüge s. Unwahrheit.
Lund, Troels 91.
Lust 80. 104 f. 110. 116. 119. 224. 233 f. 248 f. 356 ff. 389. 391. 394. 399 ff. 406. 417.
Lutosławski, W. 14 ff. 25. 31. 34 ff. 43. 48. 52. 63. 80 f. 85. 122. 135. 148. 153 f. 156. 169. 176. 190. 200. 202 f. 208. 243 f. 245 f. 248. 251. 256. 259. 266. 274 f. 278 f. 286. 296 ff. 316. 338. 342. 350. 374 f. 382. 384. 394.
Lysias 127. 159. 248 ff. 260 f. 264 f. 268 ff. — Epitaphios 127. — Erotikos 248.
Lysis (Dialog) 6. 23. 32. 34. 41. 47 ff. 91. 153 ff.

Madvig, J. N. 91.
Manicus, E. 190. 244.
Mantinea 6. 66. 167.
Marathonkämpfer 126.
Maß 281. 346. 349 f. 354. 362. 368 ff. 391. 394. 401. 407. 416. 424.
Materialismus 175. 283. 326 ff. 407 f.
Mathematik 113. 122. 132. 135. 225 ff. 234. 291. 349 f. 354. 366 ff. 383. 385. 388. 394. 410 ff. 418. 422. 424.
Megara 6. 62 f. 279.
Megariker 63. 140. 290. 295. 306 f. 314 f. 328 ff. 357.
Megarische Dialoge 63. 279.
Meinung s. Vorstellung.
Melissos 285.
Menexenos (Dialog) 41. 47. 66. 125 ff.
Menon (Dialog) 63. 66. 73. 80. 91. 124. 130 ff. 143 f. 171. 211. 220. 290. 421 ff.
Merkmal 103 f. 128 f. 131. 142. 178.
Meßkunst 348 ff. 354. 362. 367.
Methode 247. 319. 348. 360.
Meyer, E. 22.
Miltiades 120.
Minos (Dialog) 22 f.
Mischung 335. 344. 346. 350. 362 ff. 374. 384 ff. 394. 405.
Mitursache s. Bedingung.
Mond 385. 411.
Munk, E. 10. 53. 296.
Muenscher, K. 138. 275.
Musik 25. 83. 120. 183. 196. 207. 209. 215. 220. 228 ff. 391. 406.
Muster 149. 153. 178. 304. 381.
Mut 184. 206. 214 ff. 232. 389.
Mystik 422 f.
Mythen 199. 207. 407. — bei Platon 4. 76 ff. 121. 123. 180 f. 241 f. 247. 250 ff. 338 ff. 380. 423.

Nachahmung der Ideen 28. 85. 258. 266. 304. 381 ff. 392 f. 409. 425.
Nächtliche Versammlung 410. 412. 414.
Natorp, P. 38 ff. 95. 108. 118. 122. 135. 157. 216. 246 f. 251. 254. 260 ff. 267. 271. 282. 365.
Natur, Naturanlage 90. 92 f. 107 ff. 117 ff. 130 ff. 138. 147. 149. 151. 199. 204 ff. 211. 221. 262. 269 ff. 275 ff. 399. 405. 408. 415.
Naturphilosophen 72. 155. 175. 223. 262. 407.
Naturrevolutionen 338 ff. 377 ff. 403.
Negativ-kritische Dialoge 76. 78 f. 280. 394.
Neuplatoniker 420.
Nicht-Seiendes 84. 141. 219. 286. 288. 312. 319. 321. 323 ff. 338. 349. 392.
Nicht-Wissen s. Unwissenheit.
Norström, V. 330.
Notwendigkeit 339. 387. 408.
Nusser, J. 340. 378.
Nützliche, das 103 ff. 116. 369.

Offenbarung s. Begeisterung, göttliche.

Oligarchie 61. 118. 185. 231 ff. 342 ff. 404.
Olympiodoros 22. 396.
Orphiker 123. 257 f.

Pädagogische Methode Platons 4. 8. 75 f. 252 f. 263.
Panathenäenfest 67.
Panaetios 22.
Pantheismus 380.
Paradoxien 94 f. 100. 111. 117.
Parmenides (Philosoph) 285. 294 f. 298 ff. 323 ff. 352.
Parmenides (Dialog) 4 ff. 11. 26 ff. 32. 36 ff. 47 ff. 53. 57 ff. 64. 72 f. 79 f. 85 f. 213. 297 ff. 325 f. 329 ff. 352. 359 ff. 392 f. 423.
Partikelverbindungen 33 f. 42. 245 f.
Pausanias 161 f.
Peltasten 67. 296.
Perikles 120. 126 f. 262.
Persien 405.
Pfleiderer, E. 72. 188 ff. 226. 234. 249. 253. 276 f. 346. 379.
Phaedon (Sokratesschüler) 22.
Phaedon (Dialog) 4. 7. 22. 25. 32. 34. 37 f. 40. 43. 46 ff. 53 f. 59. 65. 72 f. 77 f. 83. 100 f. 168 ff. 202 f. 214 ff. 239 ff. 251 ff. 290. 302 ff. 329. 339 f. 360. 421.
Phaedros (Dialog) 4. 32. 36 ff. 48. 55. 57. 60. 63 ff. 71. 73. 76 ff. 82. 173 f. 213 f. 245 ff. 422.
Philebos (Dialog) 4. 10. 13. 29. 32. 34. 37. 40. 43. 57 ff. 72. 77. 80. 84 ff. 354 ff. 394. 424.
Philippos der Opuntier 30. 396 ff. 413 f.
Philolaos 123. 411.
Philosophen, Philosophie 118 ff. 125 f. 144 f. 155 ff. 164. 179 ff. 185. 202. 206 f. 215. 218 ff. 234. 242. 249. 256 f. 264. 266. 277. 292 ff. 319. 321. 323. 332. 352 ff. 368. 379. 391. 410. 415. 423.
Philosophos (Dialog) 59. 319. 335. 352 ff.
Pindar 132. 171.
Planeten 385. 411. 418. 425.
Platää 243.
Platonismus 26. 28. 426.
Plutarch 405. 411.
Poesie s. Dichter, Dichtkunst.
Poetische Ausdrücke bei Platon 32. 38. 245 f. 250. 267 f.
Polemarchos 182. 266.
Polemik Platons gegen Zeitgenossen 67 ff. 102. 123 ff. 136 ff. 159 ff. 238. 243. 265 ff. 280 ff. 314 f. 320 ff.
Politikos (Dialog) 4 ff. 10. 12 f. 26. 28 f. 31 ff. 37 ff. 51. 56 ff. 62 ff. 71. 82 ff. 337 ff. 373 f. 377 f. 424.
Polos 112 ff.
Polyeder, reguläre 388. 416.
Polykrates 123. 136. 159.
Polyxenos 306.
Präexistenz 76. 171. 174 f. 253 f. 258 f. 293. 303. 422. 424.
Präpositionen 35.
Praetorius, E. 398.
Prodikos 91. 98. 102. 106. 238.
Proklos 22. 396.
Protagoras (Sophist) 68 ff. 102. 106 ff. 139 ff. 147 ff. 238. 281 ff. 364. 407.
Protagoras (Dialog) 4. 11. 24. 47 ff. 53. 56. 58. 65. 73. 81. 91. 106 ff. 119. 128 ff. 138 f. 400 ff.
Pseudonyme Platons 54. 59.
Pyrilampes 351.
Pythagoras 23.
Pythagoreer 6. 62. 123. 174. 257 f. 362. 365. 379. 411. 425.

Rangel Nielsen, G. 197.
Rechenkunst s. Arithmetik.
Rechenschaft 83. 114. 133. 163. 176. 229 f. 290 ff. 388. 416. 422 f.
Rechtschreibungsreform 269.
Redekunst s. Rhetorik.
Redenschreiber 144 f. 260. 268. 274.
Redner 57. 69. 115 ff. 125 f. 264 ff. 292.
Referat der philosophischen Gespräche 45 ff. 97. 139. 194 f. 208. 295. 301. 375.
Reinhardt, K. 181. 243. 275. 278.
Reisen Platons 6 f. 62 f. 72. 122. 198. 244. 297. 350. 396.
Relativitätsbegriffe 372.
Religiosität Platons 130. 135. 163 f. 228. 360 f. 394. 407 f. 416. 418. 425.
Rhapsoden 92 ff.
Rhetorik 41. 56. 71. 82. 84. 105. 107. 112 ff. 250. 260 ff. 290. 320 f. 345. 367 f.
Rhetorische Fragen 33. 35.
Ribbing, S. 8 f. 26. 76. 247. 293.
Ritter, C. 22 ff. 33 f. 38. 42. 92. 154. 202. 245. 275. 338. 349 f. 353. 398. 411. 414.
Rodier, G. 349.
Rohde, E. 174. 188 f. 192. 205. 207. 215. 234. 242. 295 f. 337. 378.
Röllig, F. W. 105.

Sachkunde 93 ff. 99. 107. 113. 120. 151. 206. 218. 237 f. 284 f.
Satzung 117 ff. 147. 149. 204.

Sauppe, H. 110. 268.
Schaarschmidt, C. 11 f. 28 f. 307.
Schanz, M. 34. 42.
Schein 104. 114. 121 f. 126 f. 312 f. 319 f. 322 f.
Schiaparelli, G. V. 410 f.
Schiff, heiliges 101.
Schleiermacher, F. 1. 3 ff. 25 ff. 38. 44. 59. 73. 75 ff. 80. 89. 127 f. 130. 140. 145. 148. 154. 168. 171. 181. 247. 255. 263. 266. 269 f. 282. 287. 290. 307. 319. 328. 335 ff. 348. 352. 356 f. 365. 374.
Schmeichelei 114 f. 321.
Schmerz s. Unlust.
Schmerzlosigkeit 365 f. 389.
Schöne, das 96. 98. 103 ff. 116. 131. 142. 152 f. 163 ff. 169 f. 172. 176 ff. 209. 218. 223 f. 236. 248. 255. 258 f. 273. 286. 302 f. 347. 368 f. 391. 400. 408. 412. 421 f.
Schöne, R. 46. 51. 208. 395.
Schreibkunst 263.
Schulhof, J. M. 371.
Schulteß, F. 173. 215. 240. 251.
Schwelle des Bewußtseins 365.
Seele 22. 25. 76 ff. 132. 169 ff. 184. 186. 203. 209. 213 ff. 226. 238 ff. 251 ff. 286 f. 327. 331. 339. 363 ff. 382 ff. 397. 401 ff. 408 ff. 416 ff. 425.
Seiendes 84. 103. 141. 152. 170. 172. 178. 185. 218 ff. 234. 236 f. 253. 255. 286. 288. 302. 307. 310 ff. 322 ff. 349. 361 f. 367 f. 370 f. 380 f. 384. 392 f. 406. 412. 422 ff.
Selbstbeherrschung 119. 211 f. S. auch Sittsamkeit.
Selbsterkenntnis 90. 98. 157.
Sextus Empiricus 282.
Shakespeare 18.
Shorey, P. 85. 124. 274. 380.
Sidgwick, H. 69 f.
Siebeck, H. 33. 72 ff. 86. 189. 211. 260 f. 272. 274. 298. 306. 326. 357. 365.
Simonides 111.
Sinne 104 f. 119. 170. 229. 258. 286 f. 327 ff. 360. 388.
Sinnliche Dinge 85. 165 f. 218. 255. 302 ff. 380 ff. 409. 412. 422. 424.
Sinnliche Wahrnehmung 83. 97. 226. 229. 281 ff. 310 ff. 326 f. 363. 380 f. 388 f. 416. 419.
Sittsamkeit 89. 97 ff. 108 ff. 119 f. 139. 208. 211 f. 223. 248. 250. 254. 258. 346. 399 f. 407.
Sizilien 62.
Skeptizismus 230.
Socher, J. 5. 26. 28. 91. 101. 145. 169. 247. 306 f. 328.
Sokrates 6 f. 22 ff. 27. 35. 46. 48. 52 ff. 61 ff. 67 ff. 88 ff. 95. 120. 123. 139. 158 ff. 168 ff. 232. 254. 262 f. 299 f. 317 f. 321. 323. 325. 352. 354 f. 358. 379. 398. 420 f.
Sokrates (jüngerer) 63 f.
Sokratische Dialoge 5 f. 62. 88 ff. 154.
Sokratische Methode 24 f. 69. 78. 90 ff.
Solon 300.
Sonne 77. 150. 185. 213. 224 ff. 356. 411. 422.
Sophisten 30. 67 ff. 91. 101 ff. 112. 133. 139. 221. 319 ff. 342 f. 352 f. 377.
Sophistes (Dialog) 4 ff. 10. 12 f. 26. 28 ff. 31 ff. 36 ff. 51. 56 ff. 62 f. 70. 72 f. 81 ff. 317 ff. 347 ff. 359 f. 424.
Sophistik 82 f. 107. 115. 120. 319 ff. 367.
Sophokles 27. 64. 92. — Ödipus 27.
Sophrosyne s. Sittsamkeit.
Sparta 232. 399. 405.
Spengel, L. 71. 123. 137 f. 270 f. 276. 353.
Sprachstatistik 12 ff. 30 ff. S. auch Stilistik Platons.
Sprachtheorien 147 ff.
Staat (Dialog) 4. 7 ff. 22. 24 f. 29. 31 ff. 36 ff. 47 ff. 55 ff. 64. 66. 70. 72 f. 76 ff. 83 f. 173 f. 181 ff. 249 ff. 264 ff. 284 ff. 302 ff. 324 f. 338 ff. 353. 356 ff. 364 ff. 374 ff. 422.
Staatskunst 107 f. 133. 145. 230. 341 ff.
Staatslehre Platons 15. 29. 84. 119 f. 183 ff. 205 ff. 340 ff. 403 ff. 423 ff.
Staatsmänner 90 ff. 107 f. 120. 123. 133 f. 167. 200. 268. 319. 323. 337 ff. 353 f. 379.
Staatsverfassungen 184 ff. 216. 231 ff. 342 ff. 404 f.
Stallbaum, G. 23. 25. 63. 127. 145. 279. 301. 306. 336. 352. 376.
Ständeteilung 183 f. 193 f. 200. 206 ff. 377. 404 f.
Stein, H. v. 48.
Stereometrie 185. 229. 388. 418.
Sterne 386. 389. 407. 409 ff. 417 f.
Stesichoros 249.
Steuermannskunst 93. 367.
Stilistik Platons 7. 12 ff. 29 ff. 201 f. 244 ff. 318.
Stillstand 84. 151. 261. 291. 299. 329 ff. 339. 383 f. 409.
Stilpon 330.
Stoizismus 23.
Straftheorien 116. 121. 322. 346. 402 f. 407.
Suckow, G. F. W. 10.

Sudhaus, S. 71. 124 f. 266.
Susemihl, F. 8. 173. 252. 262. 336. 374. 414. 419.
Sybel, L. v. 247.
Symposion (Dialog) 6. 23 f. 32. 34. 37 f. 40. 43. 47 ff. 53. 56. 66. 72. 80 ff. 158 ff. 177 ff. 259. 290.
Syrakus 62. 64. 84. 244. 297. 350. 379. 396 f. 404. 423.
System platonischer Philosophie 1 ff. 25. 72. 75 f. 280. 307.

Tapferkeit 73. 96 f. 108 ff. 138. 206 f. 210 ff. 346. 399 f. 415. 421.
Tartaros 121. 180.
Tausendjährige Wanderung 186. 241 f. 256 f.
Teichmüller, G. 50 f. 55. 68. 72. 99. 124. 137 ff. 158 f. 161. 169. 179. 189. 197. 247. 253. 255. 259. 262. 272. 274. 278.
Teilnahme der Dinge an den Ideen 28. 85. 166. 175. 177. 266. 302 ff. 332. 360. 372. 388.
Teisias 273 f.
Tennemann, W. G. 2 f.
Tetralogien platonischer Dialoge 21 f. 35. 59. 318. 374 ff.
Theages (Dialog) 23 f.
Theaetetos (Dialog) 4. 6. 24. 32. 36 ff. 47 ff. 55 ff. 62 ff. 73. 80. 83. 85. 219 f. 279 ff. 316 ff. 323 ff. 423.
Theismus 380.
Themistokles 120.
Theophrast 411.
Theopompos 269.
Thompson, W. H. 247. 251. 260. 274. 278 f.
Thrasyllos 21 f. 29.
Thrasymachos 51. 182 f. 199 ff.
Thukydides 126.
Tierkreis 389.
Timaeos (Dialog) 4. 13. 31 f. 34. 43. 47. 50. 58 ff. 85. 188 f. 192 ff. 374 ff. 408 ff. 423.
Timokratie 185. 231 f. 343 f.
Tocco, F. 72. 85 f. 306. 315. 392.
Totengericht 121. 123. 180. 186. 241. 256. 258.
Tragödien 167. 169. 208.
Transzendenz 167. 191.
Träume 191. 218. 220. 230. 284. 364. 412.
Trendelenburg, F. A. 85.
Trilogien platonischer Dialoge 59. 319. 352 ff. 374 ff.
Tugend 73. 82. 90. 95 ff. 108 ff. 121. 126 f. 130 ff. 166. 201. 216. 222. 234. 292. 327. 346 f. 358. 367. 399 f. 412. 421 f. S. auch Kardinaltugenden.
Turnkunst s. Gymnastik.
Tyrannen, Tyrannis 115 ff. 180. 183. 185 f. 199. 231 ff. 242. 244. 249. 256. 341 ff. 351. 404.

Überarbeitung platonischer Schriften 30. 39. 41. 187 ff. 234. 246. 375 ff. 397 f. 414.
Übereinkunft s. Satzung.
Ueberweg, F. 10 f. 13 f. 27 f. 61 ff. 73. 76. 85. 259. 261. 296. 305 ff. 355. 381. 384 f.
Üble, das 96. 99. 110. 116. 119. 131. 155 ff. 200. 207. 223. 237. 239. 260. 264. 284. 287. 339. 386. 408 ff. 418. 421.
Übung 110. 114. 130. 206. 228. 260. 262. 271 f. 367.
Unbegrenztes 84. 310. 316. 349. 361 ff. 384 f. 394. 416.
Unlust 110. 116. 119. 234. 363 ff. 389. 391. 394. 399. 417.
Unrecht tun 90. 100 f. 115 ff.
Unsterblichkeit der Seele 22. 100. 132. 135. 164 ff. 169 ff. 186. 205. 207 f. 238 ff. 251. 305. 390. 397.
Unterordnung der Begriffe 116. 129 ff. 163. 261. 358 ff.
Unterscheidung s. Einteilung.
Untugenden 82. 322. 346. 358. 391. 401 ff.
Unverstand 90. 109. 391. 402 f. 407. 418.
Unwahrheit 94 f. 138 ff. 147. 323.
Unwirkliches s. Nicht-Seiendes.
Unwissenheit 80. 90. 110. 155 f. 163. 179. 219. 289. 322. 391. 401 ff.
Urmaterie 387 f.
Ursache 175 f. 329. 341. 362 f. 369. 372. 381. 386. 408 f.
Usener, H. 71. 188. 268 ff. 275. 357.

Vahlen, J. 248. 278.
Verhältniszahlen, stilistische 36 ff. 202.
Vernunft 148. 173. 184. 214 ff. 223. 225 ff. 232. 234. 239 f. 248. 251 ff. 262. 327 ff. 339. 356 ff. 380. 382. 386 ff. 399 f. 401. 405. 409. 417. 426.
Verrücktheit s. Wahnsinn.
Verschiedenheit 84. 286. 310. 312. 332 ff. 384 ff. 392 f. 409.
Vielheit 213. 216. 218. 229. 261. 294. 302 ff. 325 f. 331. 334 f. 359 ff. 382 ff. 392. 409. 412. 424.
Voraussetzung 132. 176. 225. 308 ff. 412. 421 ff.

Vorstellung 83. 97. 124. 138 f. 179. 191. 210 f. 218 ff. 225 ff. 248. 254 f. 260 f. 273. 284 ff. 305. 310 ff. 323 ff. 334. 380. 388. 416. 421 ff. — wahre 80. 83. 132 ff. 148. 163. 218 ff. 234. 238. 287 ff. 347 f. 356 ff. 386 ff. 393. 410. 423. — falsche 220. 287 ff. 323 ff. 364. 402.

Wächter 183 f. 193 ff. 206 ff. 406. 410. 415.
Wahnsinn 250 f. 259. 261. 284. 364. 391. 403.
Wahrheit 90. 93. 100. 142. 263. 273. 368 f. 401. 423.
Wahrsager 128. 134. 149. 250 f. 366. 422.
Wahrscheinlichkeit 263. 273. 424.
Walbe, E. 34. 42.
Wallerius, A. 283 f. 327.
Webkunst 341. 346 f. 405.
Weisheit 89 f. 92. 94. 108 ff. 138. 143. 155 ff. 164. 179. 210 ff. 218. 264. 275. 292. 414 ff.
Weltall 339. 363. 380. 382 f. 388. 394.
Weltschöpfer und Weltschöpfung 378 ff.
Weltseele 363. 384 ff. 393.
Weltvernunft 150. 175. 237. 363.
Wenzig, C. 253.
Werdendes 219. 226. 228. 282 ff. 288. 326 ff. 349. 367 f. 380 f. 387. 392 f.
Widerspruch 138. 141.
Widersprüche zwischen platonischen Schriften 2. 11. 25 f. 28 f. 80 ff. 119. 173 ff. 232. 238 ff. 252. 302 ff. 324 ff. 346. 364 f. 381 ff. 402 f. 408 f. 416.
Wilamowitz-Möllendorff, U. v. 66. 122. 130. 158. 167. 268. 351.
Windelband, W. 211. 257.
Wirklichkeit s. Seiendes.
Wissen 80. 83. 93 ff. 100. 108 ff. 113 f. 121. 124. 132 ff. 138 f. 143 f. 147. 149 ff. 163 ff. 171. 179. 185. 200. 206. 210 f. 216. 218 ff. 234. 238. 250. 254. 260 ff. 271 ff. 281 ff. 298. 304 f. 310 ff. 322 f. 327 ff. 338. 342. 346 ff. 356 ff. 386 ff. 393. 397. 410. 415. 421 ff.
Wissen vom Guten und Üblen 96 f. 99. 110 f. 157. 200. 223. 260. 264. 421.
Wollen 115. 157 f. 233.
Wortschatz Platons 12 f. 31 ff. 318.
Wortstellung bei Platon 32. 43. 318.

Xenokrates 416.
Xenophanes 300.
Xenophon 23. 52. 61. 68. 72. 88 f. 95. 99. 102. 136. 144. 159. 161 f. 167. 196. 249. — Kyropädie 196. — Symposion 95. 159. 161 f. 249.

Zahlen 176. 229. 286. 310. 362. 372. 385. 394. 415 f.
Zeit 380.
Zeller, E. 3. 9 f. 14. 16. 22. 27 f. 43. 59. 63. 65. 67. 79 f. 85 f. 91. 128. 142. 173 f. 181. 190. 232. 235. 237. 240. 253. 261. 279. 296. 298. 307 f. 316. 326. 328 ff. 335. 352. 357. 360. 365. 370. 381. 395. 397. 408. 414.
Zenon 261. 300. 302. 308. 314.
Zensur 406.
Zentralfeuer 411.
Zitate platonischer Schriften 18. 20. 27 f. 71. 73. 86. 271 ff. 337.
Zusammenfassung 261 f. 281. 315. 422.
Zweck und Mittel 96. 115. 156 ff. 204. 262.
Zweckmäßigkeit 175 f. 386. 390.
Zwischenbegriffe 163. 179.
Zycha 278.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

103060

LGr
P718
.Yr

Plato
Raeder, Hans
Platons philosophische Entwicklung.

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU